

«Em África, todos são Mamadou - é o nome do profeta em africano»

Pertenças múltiplas numa associação islâmica da linha de Sintra

Laura Almodovar de Faria Laurentino

**Dissertação de Mestrado em
Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo**

Novembro de 2017

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos
necessários à obtenção do grau de Mestre em Migrações, Inter-
Etnicidades e Transnacionalismo, realizada sob a orientação
científica do Professor Doutor José Mapril

Aos que lutam todos os dias por um mundo melhor e mais justo, pois «não há horizonte, por mais cinzento que ele seja, por mais sem perspectiva, que não tenha por detrás a esperança de um céu azul e livre.» (Jorge Amado em *O Cavaleiro da Esperança*)

Agradecimentos

Quero começar por agradecer a todos os meus interlocutores que, com dois dedos de conversa ou em discussões mais longas, abriram as portas da sua vida tornando esta dissertação possível. É a eles que devo esta pesquisa e todos os ensinamentos e amizade que não cabem nestas páginas.

Depois, quero agradecer ao meu orientador, José Mapril, por quem nutro o maior respeito e admiração e que aceitou acompanhar-me neste processo, entre risos e lágrimas, garantindo, até às últimas linhas, que esta dissertação via a luz do dia.

À professora Maria Cardeira da Silva, a quem devo o meu interesse pela complexa área dos contextos islâmicos e que teve sempre uma palavra de incentivo ao meu trabalho.

Um agradecimento aos meus professores e colegas de mestrado que, ao longo de todas as discussões, me ajudaram a pensar e a construir a minha dissertação.

Às minhas amigas antropólogas, que conheci na academia, mas cujo apoio incondicional e amizade extravasa todas as fronteiras da faculdade e que foram responsáveis pela minha boa disposição nos momentos mais duros. Um agradecimento a todos os meus amigos, de dentro e fora da faculdade, que conseguiram ajudar-me a manter a perspectiva, a relação com o mundo real e com um universo de alegrias.

À Carolina, que merece um parágrafo inteiro por ter sido a mais ávida leitora de tudo aquilo que fui escrevendo ao longo do tempo da nossa amizade. Obrigada por me alimentares o corpo e a mente.

Agradeço a todos os meus camaradas, companheiros da luta por um mundo de justiça social.

Devo o maior agradecimento à minha família por me apoiarem nesta jornada. Aos meus tios e ao João que me receberam em Bruxelas. À Leonor – um exemplo de rigor na escrita da sua tese. Aos meus avós e ao Luís por todas as sugestões de leitura. Aos meus pais e irmãos que contribuem diariamente para aquilo que sou e que (con)viveram com os altos e baixos da realização desta dissertação.

«Em África, todos são Mamadou - é o nome do profeta em africano.»

- Pertenças sociais e religiosas na linha de Sintra

LAURA ALMODOVAR DE FARIA LAURENTINO

RESUMO

Em Portugal, a população muçulmana sunita reveste-se de uma grande diversidade de origens e contextos - nacional, de classe, étnica e linguística. No âmbito das ciências sociais é pertinente explorar mais aprofundadamente o Islão junto de populações migrantes nos arredores da capital, sobretudo daqueles que chegaram e chegam ao país integrados em fluxos de migração laboral veiculados tanto a lógicas de trânsito africano pós-colonial, como provenientes de países sem ligação colonial. Fruto de investigação etnográfica concretizada entre Novembro de 2016 e Julho de 2017, na Associação da Comunidade Islâmica da Tapada das Mercês e Mem-Martins (ACITM), na linha de Sintra, a minha dissertação revela a pertença e a prática do Islão, mediada por uma associação que procura romper com ciclos deterministas e discriminatórios, consequência de processos de marginalização espacial e urbana, numa fusão de segregação económica, racial e religiosa. Nesta dissertação é descrita a história e funcionamento desta associação islâmica, incluindo a sua articulação com o poder local – Câmara Municipal e Junta de Freguesia – e com outras instituições no terreno – sobretudo a Fundação Aga Khan. Introduzem-se aqui discussões sobre secularismo e laicismo do Estado, bem como do papel e história do Estado-Providência. Aborda-se desenvolvimento urbano da Área Metropolitana de Lisboa, de forma a entender as lógicas de marginalização urbana que votam certas populações a áreas segregadas. As palavras dos interlocutores relativamente às suas pertenças socioeconómicas permitem aceder a discursos sobre condições de vida, bem como contactar com motivações e estratégias individuais e colectivas para superar a conjuntura desfavorável. A experiência migratória é descrita enquanto agravante das condições socioeconómicas e na dificuldade de acesso a direitos, mas também como evocadora de uma identidade africana, sendo a mundividência dos interlocutores informada por valores e ideias identificados como europeus ou africanos. No panorama da prática religiosa, as concepções de ética e prática, do ‘ser bom muçulmano’ são adaptáveis e a sua análise alimenta o conhecimento da diversidade e heterogeneidade das crenças e práticas de muçulmanos em Portugal e na Europa. Isto sobretudo no que concerne à exploração do “Islão africano”. Assim esta dissertação também contribui para o conhecimento sobre populações muçulmanas e da sua reivindicada ‘africanidade’ associada a uma conjuntura de pobreza e de fragilidade legal e civil, e os seus desafios quotidianos, nesta posição estrutural sobrejacemente subalterna.

PALAVRAS-CHAVE: Migração; Segregação urbana; Condições de vida; Estado social; “Islão africano”;

ABSTRACT

In Portugal, the Sunni Muslim population has a great diversity of origins and contexts - national, class, ethnic and linguistic. In the social sciences, it seems pertinent to explore Islam more closely with migrant populations around the capital, especially those who arrived and arrive in the country integrated in labour migration flows, not only with countries within postcolonial African logics but also from countries without colonial connection. This dissertation is a result of an ethnographic research carried out between November 2016 and July 2017, in the Islamic Community Association of Tapada das Mercês and Mem Martins (ACITM), in the line of Sintra. It reveals the belonging and practice of Islam, mediated by an association that seeks to break with deterministic and discriminatory cycles as a result of spatial and urban marginalization processes in a fusion of economic, racial and religious segregation. In this dissertation the history and functioning of this Islamic association, including its articulation with the local power - Town Hall and Parish Council - and with other institutions in the field - above all the Aga Khan Foundation - are described. Discussions on secularism and the State, as well as on the role and history of the welfare state. Urban development of the Lisbon Metropolitan Area is approached in order to understand the logics of urban marginalization that destin certain populations to segregated areas. The words of the interlocutors regarding their socio-economic belongings allow access to discourses on living conditions, as well as contact with individual and collective motivations and strategies to overcome the unfavourable situation. The migratory experience is described as aggravating to socio-economic conditions and as a hindrance to the access to rights. It also evokes an African identity, and the world of the interlocutors is informed by values and ideas identified either as European or African. In the field of religious practice, the concepts of ethics and practice, of 'being a good Muslim' are adaptable and their analysis feeds into the knowledge of the diversity and heterogeneity of Muslim beliefs and practices in Portugal and in Europe. This is especially true of the exploration of "African Islam". Thus, this dissertation also contributes to knowledge about Muslim populations and their claimed 'Africanness' associated with a conjuncture of poverty and legal and civil fragility, and their daily challenges, in this highly subordinate structural position.

KEYWORDS: Migration; Urban segregation; Living conditions; Welfare state; "African Islam";

Índice

Introdução	1
Metodologia e condições de produção de conhecimento.....	9
Descrição dos capítulos.....	14
1. História do Islão e Muçulmanos em Portugal	16
2. “Todo o pão é farinha” - uma história da ACITM	33
2. 1. História da ACITM	33
2. 2. Estrutura e funcionamento da ACITM.....	39
2. 3. Actividade da ACITM.	42
2. 4. Parcerias.....	46
3. «Depois de dar comida àquelas famílias sinto-me um Grande Homem» Condições de vida, trabalho social e “comunidade”.....	49
4. « Sou sempre estrangeiro, aqui e lá.» Migrações, culturas e identidades...	78
5. « Fazemos isto pelos nossos filhos, para eles serem bons muçulmanos. Bandidice não é religião.» Islão, educação religiosa e “Islão africano”	101
Conclusão.....	120
Bibliografia	124
Referências online	136
Anexo A: Tabela dos interlocutores.....	i
Anexo B: Guiões Entrevistas semiestruturadas	i i i
Anexo C: Imagens	i x

Esta dissertação não foi escrita segundo o novo Acordo Ortográfico.

Lista de Abreviaturas

ACITM – Associação da Comunidade Islâmica da Tapada das Mercês e Mem-Martins

ACM – Alto-Comissariado das Migrações

AMCI – Associação Multicultural Islâmica - Amadora

AML – Área Metropolitana de Lisboa

ATL – Actividades de Tempos Livres

BE – Bloco de Esquerda

CDU – Coligação Democrática Unitária

CEE – Comunidade Económica Europeia

CEDEMA - Associação de Pais e Amigos dos Deficientes Mentais Adultos

CIL – Comunidade Islâmica de Lisboa

CLDS – Contracto Local de Desenvolvimento Social

CML – Câmara Municipal de Lisboa

CMS – Câmara Municipal de Sintra

CRP – Constituição da República Portuguesa

EUA – Estados Unidos da América

F.A.K. – Fundação Aga Khan

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

IEFP – Instituto de Emprego e Formação Profissional

INE – Instituto Nacional de Estatística

IPSS – Instituição Particular de Solidariedade Social

JFAMM – Junta de Freguesia de Algueirão e Mem-Martins

MCL – Mesquita Central de Lisboa

MFA – Movimento das Forças Armadas

NPI – Nova Presença Islâmica

OIM – Organização Internacional para as Migrações

OLAE – Observatório Lusófono de Actividades Económicas

PAFI – Programa de Apoio Financeiro às Instituições Sem Fins Lucrativos

PALOP – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

PE – Parlamento Europeu

PIC – Projecto de Inovação Comunitária

PS – Partido Socialista

PSD – Partido Social Democrata

PSP – Polícia de Segurança Pública

RVCC – Reconhecimento, Validação e Certificação de Competências

UE – União Europeia

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Introdução

Nasci depois das Revoluções, da de Abril - a nossa - e da iraniana que transformou o mundo e as visões sobre o Islão, que ecoam ainda nos imaginários de muitos. Também num tempo antes de mim deu-se o caso Salman Rushdie e seus Versículos Satânicos, cuja importância apenas recentemente compreendi. O mundo polarizado e a queda da União Soviética precedem, igualmente, a minha existência. O 11 de Setembro, o das torres gémeas, não o do Chile, atravessou-me a mim e à humanidade quando eu não tinha ainda uma década de vivências. Nasci directamente para este mundo que foi idealizado por Samuel Huntington. Habito nesta *self fulfilling prophecy* do choque de civilizações, pelo menos a julgar pelas parangonas dos jornais e noticiários por todo o mundo. Talvez o cenário seja ainda pior, como nos diz Domenico Moro(2016) «o inimigo está à porta, de facto já está do lado de dentro da nossa porta. Isto é o que nos dizem os governos e os meios de comunicação europeus.»(:19).

Uma vez, num exercício sobre memória com antropólogas mais velhas surgia a questão de «qual o primeiro evento histórico que recordávamos?», surgiram como respostas a chegada do Homem à Lua, a queda do muro e para mim, sem grandes hesitações – os atentados às torres gémeas. Faço, assim, parte de uma geração que foi construída com os ideários negativos sobre o Islão por todo o lado, não só nos meios noticiosos, mas também na cultura popular com os filmes e séries americanos que não perdem a oportunidade de colocar um *taliban* de barba como malfeitor.

Estas ideias e concepções envolvem-nos de tal forma que, só através de um exame atento e crítico podemos caminhar para a sua desconstrução. Sobretudo, como estas ideias não existem no éter e são produzidas num tempo e espaço histórico específico é necessário considerá-las, aprofundadamente. Recruto, mais uma vez um exemplo pessoal. Numa conversa com a minha avó sobre o papel da mulher no mundo islâmico - peça essencial num puzzle que permite desenhar o muçulmano como o ‘outro’ perigoso e ameaçador aos valores ditos ocidentais – esta referia-se ao lenço como *chador*. Utilizava o termo iraniano para o lenço ao invés do vulgarizado termo afegão – *burka*. Achei curioso, mas sabendo que não é uma especialista na nomenclatura dos vários lenços utilizados pelas mulheres muçulmanas, tornou-se claro que teria de haver uma explicação por trás. Evidentemente, a minha avó adoptou esta palavra após a Revolução Iraniana, onde, uma vez mais, a bandeira da libertação feminina do jugo islâmico foi útil à construção de uma retórica do Irão como inimigo

político e moral. Com este exemplo, penso tornar-se claro que estes aspectos, aparentemente insignificantes, são mais demonstrativos dos contextos políticos e históricos em que vivemos e da forma, só mesmo em aparência insignificante, como moldam o modo como pensamos e vemos o mundo. E, que tão importante como notar as diferenças entre contextos, é relevante atentar a semelhanças e padrões, que este exemplo também ilumina.

Quis que esta nota inicial, de tom biográfico, fosse o ponto de partida para a minha dissertação, por me parecer necessário clarificar porque estudamos o que estudamos e o que nos aproxima de determinado objecto de estudo. Esta dissertação surge no âmbito do Mestrado Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo, mas o interesse pelo Islão é anterior, recuando até à licenciatura, onde os estudos islâmicos assomaram para mim como altamente actuais, embebidos de dinâmicas do político e do económico à escala global, relação que sempre me interessou.

A visão dos antropólogos sobre estes temas distingue-se do superficialismo dos discursos mediatizados e foi a esta oposição que aderi. Foi por uma proposta disciplinar de complexificar um fenómeno rodeado de simplismos que enveredei sobretudo por ter estado toda a minha vida rodeada deles. E, por exemplo, o tratamento mediático apressado dos muçulmanos tem consequências desastrosas como nos mostra Faranaz Keshavjee (2009): «O resultado final é sempre o fracasso de ver reproduzida a imagem recorrente de que muçulmano, terrorista, bombista ou suicida são todos sinónimos» (:120).

Foi por uma via que desse conta das dinâmicas históricas e estruturais que nos circundam que me encaminhei. «The notion of structural power is useful precisely because it allows us to delineate how the forces of the world impinge upon the people we study, without falling back into an anthropological nativism that postulates supposedly isolates societies and uncontaminated cultures, either in the present or in the past. There is no gain in a false romanticism that pretends that “real people doing real things” inhabit self-enclosed and self-sufficient universes.»(Wolf 1990:587). Como apresenta o autor, é possível, e até bastante pertinente, considerar forças globais e estruturais que envolvem e condicionam as vidas de indivíduos, apenas aparentemente isolados, na nossa circunscrição metodológica. Estudar indivíduos singulares, as suas respostas particulares a um contexto único, mas concebendo que existem tendências

globais e estruturais, garante, simultaneamente, profundidade e abrangência do conhecimento produzido.

Propus-me, desde início, a colaborar numa densificação do conhecimento do Islão em Portugal, sobretudo sobre populações muçulmanas que foram permanecendo sem destaque na academia. Quis evidenciar especificidades desta pertença e prática religiosa em contextos urbanos socialmente marginalizados, onde se fundem segregação económica, racial e religiosa. A escolha temática acarretou a associação do vector da condição “estrangeira”, real ou fictícia, pessoal ou familiar, dos indivíduos que habitam as ditas áreas suburbanas, neste caso de Lisboa. Embora, inicialmente, tenha previsto debruçar-me sobretudo junto de indivíduos - descendentes de migrantes - que contactam com trajectos migratórios em segunda ou terceira mão, o terreno de pesquisa nem sempre se sobrepõe na perfeição com as nossas premissas iniciais, e este não foi um aspecto verdadeiramente explorado.

Assim, defino como problemática desta dissertação *questionar e entender o surgimento de uma associação islâmica de intervenção social, a sua história e objectivos, os actores sociais que a integram ou que com ela interagem e de que forma estas dinâmicas se relacionam com dimensões estruturais e sistémicas, nomeadamente factores socioeconómicos e formas de governação local e nacional das migrações e da diversidade religiosa.*

A escolha deste tema e suas respectivas ramificações prende-se, sobretudo, com uma relativa escassez, no que concerne às pesquisas em ciências sociais em Portugal, de estudos que abordem o Islão junto de populações migrantes, ou seus descendentes, nos arredores da capital.

Relativamente à produção académica recente no estudo do Islão, Vakil (2004) apresenta duas tendências - a análise historiográfica e a análise das comunidades de muçulmanos – e, enquanto na apreciação da primeira assenta as críticas na exclusividade da abordagem textual e histórica, sem recurso a vozes de muçulmanos, relativamente à segunda, Vakil (2004) é bastante mais exaustivo:

«Nos estudos sobre as comunidades muçulmanas em Portugal, em que o historiográfico prima pela ausência, sobressai uma produção sociológica e antropológica caracterizada pelo estudo de comunidades etnicamente segmentadas (...); uma tensão não resolvida (...) entre uma visão descritiva e *émica* do Islão (acriticamente

reproduzida) com base no método das histórias de vida ou de entrevistas, e as visões históricas, textuais, e essencialistas do Islão estabelecidas pela citação acrítica dos textos “sagrados” dos muçulmanos; a quase completa ausência de recurso a arquivo documental que vá além de artigos de imprensa, sempre citados como único registo histórico; e a ausência de estudos comparativos com outras comunidades europeias ou com as comunidades de origem.» (Vakil 2004:32).

Focando-me na corrente que o autor apelida de estudo das “comunidades de muçulmanos”, da qual me aproximo, é difícil não reconhecer as críticas apresentadas e considerá-las justas, na generalidade. Compreendendo, no entanto, que a sua origem reside em inevitáveis opções metodológicas dos investigadores. Contudo, o parecer relativo à análise de comunidades etnicamente segmentadas é-me especialmente caro, dado ter encarado a sua superação como um aspecto central na minha pesquisa. Retomarei esta questão mais adiante.

É visível que o estudo do Islão, sob a lente dos seus professantes contemporâneos e residentes em Portugal, é algo recente no tempo histórico da academia. Na verdade, os autores de relevo e incontornáveis começam a publicar sobre o tema a partir da viragem do século XXI. Nina Tiesler (2000) parte da premissa de uma certa excepcionalidade do caso português em relação aos demais contextos europeus, quanto a uma certa ausência e marginalidade do “muçulmano” dos palcos académico, político e mediático. A sua tese assentaria num contexto histórico singular, numa descolonização tardia e numa população bem posicionada política e economicamente durante o período colonial, mas também depois (Tiesler 2000). Porém, um ano depois tudo mudaria e mesmo na produção académica periférica do contexto português ecoou o 11 de Setembro. Na sua produção posterior, já não é possível falar de forma tão absoluta nesta noção de marginalidade. A par disto, outros autores foram-se posicionando em relação a este tema emergente. A partir de AbdoolKarim Vakil (2003b), tomamos já contacto com o ressoar desta viragem face ao Islão, também no contexto nacional, nomeadamente na sua apreciação do número da revista *História*, que ignorando os muçulmanos em Portugal, reifica a ideia de Islão longínquo. A importância para a construção identitária nacional do património islâmico também é dissecada por Vakil (2003a), a par de Maria Cardeira da Silva (2005) que revela também as raízes profundas dos estudos árabes em Portugal – arabófilos e arabófonos. O escrutínio da relação entre populações e lideranças muçulmanas, durante o período colonial, e as suas

contaminações discursivas para o presente, começou a ser também um tema explorado (Vakil et al 2003; Vakil 2004; Machaqueiro 2011, 2013).

É na sequência de uma maior visibilidade do Islão na esfera pública portuguesa que alguns investigadores começam a trabalhar sobre os muçulmanos em Portugal. Foram sendo exploradas dinâmicas de indivíduos inseridos em lógicas de trânsito pós-colonial – guineenses (Johnson 2006, 2009, 2013, 2016), indivíduos oriundos de migrações particulares para Portugal – marroquinos (Faria 2007), indivíduos inseridos em novos padrões migratórios – bangladeshis (Mapril 2005, 2007, 2009a, 2009c, 2010; 2013, 2014). Porém isto não deitou por terra, totalmente, a tese da marginalização da presença muçulmana, em Portugal, como atesta a sua autora «quando falei do silêncio que rodeia a Nova Presença Islâmica (NPI) como a característica que a define, esta observação foi feita através de uma perspectiva comparativa europeia. Mantendo esta perspectiva, a tese não perdeu toda a sua actualidade, por duas razões: a maioria dos factores que geraram a marginalidade deste fenómeno em Portugal continuam actuais e a visibilidade e as questões acerca da integração de comunidades islâmicas noutros países europeus continuam a causar polémicas.» (Tiesler 2005:832).

Após este mapear sintético do panorama dos estudos sobre muçulmanos em Portugal, que terá um capítulo específico para o seu necessário aprofundamento, cabe-me agora posicionar-me em relação a esta produção anterior a mim.

Chega agora o momento de recuperar a questão das comunidades etnicamente segmentadas. É impossível ignorar que, em Portugal, os estudos sobre muçulmanos se têm firmado numa circunscrição do objecto de estudo segundo o vector do país de origem/ origem “étnica” dos interlocutores. Em certos casos, isto traduz uma perspectiva, para mim, demasiado perto de essencialismos culturais por procurar trazer «ao domínio cognitivo as especificidades culturais de cada uma das comunidades de migrantes (...) e revelar as estratégias adaptativas usadas na construção a identidade e da cultura, contribuindo-se, assim, para o conhecimento de grupos étnicos e culturalmente diferentes, de modo a despistar fenómenos de conflito e a garantir a compreensão e a tolerância num contexto de relações interculturais.» (Quintino 2004:29). Mas, penso ser justo afirmar que para a maioria das pesquisas esta foi apenas uma opção metodológica para circunscrever certos fenómenos. Não se dissipa, apenas por isso, o carácter problemático desta segmentação, mas estas investigações não se constituem fechadas nas singularidades culturais. Na verdade, esta não é uma

peculiaridade exclusiva do contexto português: «scholars of migration continue to use “ethnic community” as both the object of study and the unit of analysis in migration research. The new diaspora studies perpetuate the problem by defining the unit of study as people who share an ancestry and a history of dispersal. The ethnic lens used by these scholars shapes—and, in our opinion, obscures—the diversity of migrants’ relationships to their place of settlement and to other localities around the world» (Schiller et al 2006).

Também não existiu, uma preocupação com a associação do Islão e a condição socioeconómica, pelo menos não profundamente. Esta não foi a motivação que impulsionou a maioria das investigações e, não raras vezes, esta dimensão foi relegada para um pano de fundo contextual expositivo. Basta tomarmos certas afirmações que determinam que «enquanto as condições de vida dos imigrantes económicos de países muçulmanos, especialmente em fluxos de imigração recentes para Espanha e Itália, parecem muitas vezes problemáticas e provocam tensões, os grupos heterogéneos de muçulmanos, em Portugal, não puseram problemas do ponto de vista socioeconómico.» (Tiesler 2000:119). Existe, inclusive, a opinião de que tem existido suficiente «enfoque na problemática da pobreza que caracteriza segmentos das populações migrantes» (Quintino 2004:29), justificando-se assim uma viragem para as especificidades étnico-culturais das mesmas populações. Espero que se torne claro com a presente dissertação, por um lado, que a invisibilidade relativa destas «problemáticas» ou «tensões» não expressa a sua inexistência e, por outro lado, que continua a ser pertinente abordar a questão das condições de vida destas populações, ainda mais após o estrangulamento económico que assolou todo o país nos últimos anos.

Mas, seria injusto e falso, sugerir que os restantes investigadores omitiram qualquer atenção ao contexto social e económico das populações que estudaram ou que os seus contributos não são fundamentais.

Por exemplo, Michelle Johnson (2006, 2009, 2013, 2016), embora tenha focado uma variedade de temas conectados com populações de etnia Mandinga (desde o ritual, construção de género, uso de tecnologias em contexto migratório, alimentação), por alguns dos seus interlocutores serem residentes na Amadora, acaba por contextualizar de forma bastante consistente as condições de vida nestas zonas segregadas. José Mapril (2005, 2007, 2009a, 2009c, 2010; 2013, 2014) mapeia, de forma bastante dilatada, o contexto dos novos padrões migratórios através do estudo de caso dos indivíduos

bangladeshis em Lisboa. É neste âmbito que contribui para um corpus teórico sobre o posicionamento estrutural das populações migrantes, de uma correspondência entre um lugar estrutural e um lugar ocupado na cidade, que transporta continuidades do tempo colonial (Mapril 2013). Debruça-se, também, sobre questões do trabalho, do lugar laboral atribuído à escala da economia global aos seus interlocutores e as lógicas e discursos da informalidade laboral e do empreendedorismo, com que os mesmos são emaranhados (Mapril 2010).

Eduardo Costa Dias, no seu artigo que procura dar conta da outrificação do muçulmano guineense no seio da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL)¹, refere as condições de subsistência dos interlocutores com quem trabalha, inclusive a sua situação laboral. Contudo, acaba por desvalorizar os dados socioeconómicos justificando quase inteiramente o seu argumento na sua identidade cultural, nomeadamente nas especificidades guineenses da prática do Islão.

Desta lacuna decorreu a vontade de traçar uma pesquisa que se estabelecesse – teórica e metodologicamente – segundo um vector socioeconómico. O questionamento das especificidades das pertenças religiosas, no seio de população economicamente desprovida, respondeu à necessidade de maior exploração destas dinâmicas no contexto português, embora não tenha pretendido, nunca, revestir-se de um carácter inédito.

As minhas apreciações sobre as opções metodológicas de circunscrição do objecto de estudo ou de lacunas em investigações precedentes podem dar a entender, erradamente, que este foi um processo simples e linear na minha pesquisa. Longe disso. Uma professora dizia que os antropólogos têm uma especial apetência para as tendinites, resultado da utilização exagerada de mimese de aspas antes das palavras que utilizam. E, na verdade, sendo extenuante para os próprios e para quem com eles lida, existe uma tradição disciplinar de escrutínio minucioso de cada conceito utilizado – comunidade, cultura, migração, etc. Isto não quer dizer que estejamos na posse de conceitos mais apropriados, ou que saibamos sempre sair desta encruzilhada. Por um lado, procuramos a fundamentação esmerada de cada conceito, por outro, isto por vezes não nos deixa avançar.

¹ A Comunidade Islâmica de Lisboa, como se irá compreender na secção subsequente desta dissertação, é a instituição que funciona como voz e representante do Islão no espaço público Portugal. A CIL é concebida e criada sobretudo pelos estudantes muçulmanos, provenientes de Moçambique, que chegaram a Portugal nos anos 50 do séc. XX. Hoje, os seus dirigentes têm um perfil socioeconómico elevado.

Cheguei a justificar, também eu, o recorte da minha pesquisa segundo um critério “étnico-nacional”, num trabalho precedente. Afirmei, tomando dados do Instituto Nacional de Estatística (INE): «A Guiné-Bissau é o único país que, cumulativamente representa uma das principais nacionalidades de origem de indivíduos estrangeiros em Portugal e tem o Islão como religião monoteísta maioritária». Esta argumentação não me satisfaz totalmente, uma vez que estava, logo como ponto de partida da pesquisa etnográfica, a reificar categorias essencialistas e que não permitem aceder à complexidade da realidade social. Seleccionar os indivíduos provenientes da Guiné-Bissau omitiria casos de indivíduos provenientes em trânsitos semelhantes, mas de países menos significativos, estatisticamente. O conceito estatístico de “indivíduos estrangeiros” também é problemático por não permitir considerar os indivíduos que entretanto já se nacionalizaram em Portugal.

Outro problema que me inquietava está bem condensado naquilo que um professor meu me dizia: «mas onde estão essas pessoas?». Um antropólogo, que decida fazer dos seus interlocutores a sua fonte primordial, não pode escolher apenas os temas teóricos que pretende dissecar. Estes têm de ter um correspondente humano real. O jogo virou de forma decisiva quando recebi duas fotografias de um amigo residente na Tapada das Mercês. Estas imagens mostravam a fachada de uma associação islâmica nesta freguesia do concelho de Sintra e onde se podiam ler os vários serviços prestados.

Assim, de forma algo inesperada, passei a ter um terreno. Passei a ter pessoas com quem falar. E, partir para uma pesquisa que utilizasse como centro nevralgico esta organização – Associação da Comunidade Islâmica da Tapada das Mercês e Mem-Martins (ACITM) – sem um cunho nacional visível, resolvia-me a tensão dos critérios de encerramento do objecto de estudo. Esta instituição afigurou-se como eleita porque, pela sua localização periférica, se distinguia do perfil de classe tendencial da CIL; não estava conectada de forma identitária à nacionalidade (real ou discursiva) dos seus associados como nos casos estudados por Celeste Quintino (Quintino 2010) e José Mapril (2005, 2007, 2009a, 2009c, 2010; 2013, 2014). Na verdade, como poderei depois aprofundar ao longo da dissertação, esta associação reivindica para si um carácter multicultural. Por fim, sobretudo pela sua ligação com a Fundação Aga Khan (F.A.K.), esta associação defende os seus propósitos de existência na prestação de serviço social. Como nos demonstra Nina Tiesler, a postura da F.A.K. traduz-se numa procura pelo «equilíbrio entre o espiritual e o material. A palavra “Islão” significa paz,

que para eles quer dizer paz de espírito, mas também a compreensão entre os homens e o seu bem-estar material. A educação e o acesso a bons empregos também desempenham um papel fundamental.» (Tiesler 2000:125)

Foi bastante útil ter-me deparado com a abordagem metodológica multiescalar que se foca nos «domínios comuns» criados dentro de territórios mais amplos, como a cidade. Neste caso tratava-se de uma instituição religiosa e respectiva mesquita de onde se criam e propagam sociabilidades. Esta opção metodológica foi o que propiciou o encontro etnográfico com migrantes e não-migrantes, possibilitando a análise das tendências estruturais no plano urbano e económico, que trazem indivíduos com e sem experiência migratória a uma mesma localidade. «Explain the emergence within a disempowered city of «domains of commonality» between migrant newcomers and people seen as local (...) such concepts and analysis bring together processes generally kept analytically separate: urban restructuring, capital accumulation, migrant settlement, social and urban sociability's and the emergence of domains of commonality including positive affect» (Schiller e Çağlar 2016:18).

Metodologia e condições de produção de conhecimento

Descrito como tem sido até agora o trabalho do antropólogo, mesmo ainda antes de começar, parece envolto numa ansiedade ontológica avassaladora. Porém, uma vez bem estabelecido o caminho proposto, também temos a vantagem de nos apresentar perante o nosso objecto numa observação participante e participação atenta deixando que este nos vá surpreendendo. Claro que é preciso saber o que queremos perguntar, sabendo que a teoria e a prática empírica se alimentam dialecticamente e nos temos de fazer acompanhar do nosso repositório de leituras aquando do encontro etnográfico.

Já falei extensamente sobre a questão da circunscrição do objecto. As linhas ocupadas são proporcionais à ansiedade que este assunto me criou. Assim, tendo como ponto de partida a ACITM, salvo excepções que serão mencionadas, o meu trabalho desenrolou-se no espaço circundante da instituição – Tapada das Mercês, freguesia de Algueirão e Mem-Martins, do Concelho de Sintra. No que concerne a delimitação temporal, iniciei a minha pesquisa etnográfica em Novembro de 2016, realizando incursões ao terreno de pelo menos uma vez por semana até Março de 2017.

O formato semanal ganhou contornos dado que sexta-feira era o dia da semana que congregava tanto a realização da oração mais participada, como a distribuição de comida organizada pela instituição. Em Março de 2017 foi a altura em que suspendi esta relação constante com os meus interlocutores, para uma sistematização dos dados recolhidos até então. Em Abril de 2017 voltei a deslocar-me à Tapada das Mercês, mas desta vez apenas em momentos mais específicos, tendo o último destes consistido no Eid al-Fitr (festa do fim do Ramadão), a 25 de Junho de 2017.

Se, por um lado esta abordagem responde a preocupações e reflexões metodológicas, também sofre da influência de limitações objectivas. Refiro-me, por exemplo, à dificuldade em conciliar a vida laboral de um mestrando e a vida académica. Penso também na dificuldade de equilíbrio entre o tempo despendido com recolha de dados, a recolha e análise bibliográfica, a análise dos dados recolhidos e, não menos relevante, a maturação daquilo que se produz. Não é também irrisório pensar nos custos envolvidos para deslocação de movimentos pendulares e regulares para este terreno. No entanto, este último aspecto permitiu-me aproximar-me dos meus interlocutores. Tanto por ter tornado mais claro as suas de deslocação regular a Lisboa, como também por me ter atribuído uma aura de respeito, junto dos voluntários, sobretudo em dias em que eu saía de perto deles já depois de escurecer e ainda tinha de regressar a casa na margem sul.

A presença no terreno foi assim continuada, de modo a poder participar na vida quotidiana da associação. No entanto, a observação participante foi substituída por observação não participante nos momentos de prática religiosa, devido a questões éticas perante os informantes.

Relativamente aos meus interlocutores, divido-os em dois grupos. Quanto ao primeiro - composto por habitantes e membros da associação – posso dizer que contactei de forma regular com cerca de duas dezenas de interlocutores (tabela em anexo). Não contabilizo aqui as muitas pessoas com quem me fui cruzando, mas com as quais, pelos mais diversos motivos, não tive a possibilidade de entabular uma conversa mais profunda e próxima. O primeiro interlocutor com quem comuniquei - o meu *gatekeeper* (Schensul e Lecompte 1999)- foi um dos representantes da ACITM, com quem realizei uma entrevista inicial semiestruturada. Foi através deste que se foi constituindo a minha amostra bola de neve, uma vez que foi ele que me apresentou aos líderes religiosos, aos restantes membros da direcção da associação, aos voluntários e a

outros habitantes com que nos cruzámos. Embora este grupo contenha cerca de duas dezenas de pessoas, com quem me fui relacionando e fazendo questões, para além da mencionada entrevista, semiestruturada, realizei outras similares apenas a mais quatro interlocutores que encarei como informantes-chave (Schensul e Lecompte 1999). Para estas houve a concepção de um guião (em anexo) e foi destinado um tempo e um espaço próprio para a conversa. Acabei também por fazer uma nova entrevista ao interlocutor inicial para juntar pontas soltas e ter acesso a questões mais biográficas e pessoais. Entendi que seria mais frutífero incorporar estas entrevistas específicas, para que se criasse uma relação de maior proximidade entre mim e os interlocutores, para inferir um maior número de significados. Decidi que o modelo a seguir na entrevista deveria ser suficientemente aberto para que os entrevistados pudessem expor os seus pensamentos, na sua linguagem, privilegiando a abordagem *emic*, não abdicando eu, no entanto, da condução da linha da entrevista. A nível metodológico, recrutei o modelo de entrevista etnográfica apresentado por James Spradley (1979) que detém este carácter de conversa amigável e descontraída, mas onde fosse possível inserir tópicos a ser discutidos e respondidos pelo interlocutor.

Neste grupo de interlocutores nenhuma entrevista foi registada com gravador uma vez que o seu formato “entrevistas como conversas” (Burgess 1997) afastou um pouco esta hipótese. Para além de que em muitos momentos as coisas foram ditas na espontaneidade da minha presença e não em momentos pensados, *a priori*, como entrevistas. Para além disso, um antropólogo tem de confiar na sua sensibilidade e, no meu caso, esta ditou-me que não utilizasse o gravador, como instrumento potencialmente constrangedor. Isto não significa que não houve um entendimento claro do meu papel enquanto investigadora ou que a informação estava a ser registada. Também não significa que a informação se perdeu, uma vez que registei por escrito todas as conversas e encontros e, nos momentos em que isto não era imediatamente possível retive *aides de memoire* (Burgess 1997) no meu telemóvel, recuperados depois. Outro aspecto que pautou a minha comunicação com muitos destes interlocutores – incompreensão da língua portuguesa. Por certa ingenuidade minha, não reflecti antes da chegada ao terreno sobre a questão de que muitos dos habitantes destas zonas do país, com experiências migratórias já longínquas (anteriores até à minha chegada ao mundo), não dominam o português, porque a configuração enclausurada assim não o implica. Como se irá compreender a mobilidade para fora da zona residencial é reduzida. As

ocupações laborais não requerem um domínio do português e têm muitas vezes intermediários com o empregador, por exemplo. Isto evidencia bem as dificuldades institucionais e burocráticas com que muitos destes indivíduos se defrontam e o papel indispensável da ACITM a mediar estes contactos. Considerando que a comunicação com alguns foi menor, devido a esta limitação, nomeadamente com as mulheres, achei indispensável apontar esta dificuldade.

Agrupo no segundo conjunto de interlocutores figuras com cargos políticos que surgiram como pertinentes para a minha pesquisa, uma vez que estabeleci como relevante inferir os processos de governação política relativamente ao meu objecto de estudo. É preciso ainda ter em conta que, para estes interlocutores, por ocuparem posições públicas, tive de proceder a um agendamento das entrevistas. Revelou-se um processo moroso em todos os casos, mas resultou em três entrevistas semiestruturadas. Foram elas a entrevista ao Presidente da Junta de Freguesia da Algueirão e Mem-Martins (JFAM), Válder Januário; ao Vereador para os assuntos sociais da Câmara Municipal de Sintra (CMS), Eduardo Quinta Nova e a Eurodeputada Ana Gomes; todos eles eleitos do Partido Socialista (PS). Os dois primeiros representantes mencionados não parecem levantar dúvidas relativamente ao motivo da sua entrevista, pela relação de governação local das migrações e diversidade religiosa nesta dissertação. Porém, o mesmo não acontece para o caso da eurodeputada. Esta interlocutora surgiu como relevante por ter sido candidata à presidência da Câmara Municipal de Sintra, durante o período de maior actividade da ACITM e ter estabelecido um trabalho próximo com esta associação no âmbito desta campanha eleitoral. A relação manteve-se, tendo sido esta interlocutora a responsável pela conquista, por parte da associação, de um prémio do Parlamento Europeu (PE). Assim, através da eurodeputada, é possível conciliar a visão da governação local com a governação ao nível de instituições supranacionais.

Embora não consiga enquadrá-lo em nenhum dos grupos, cumpre-me referir que assisti a um momento de campanha eleitoral por parte dos candidatos autárquicos da Coligação Democrática Unitária (CDU) – Pedro Ventura e Vítor Ferreira. Não existiu nenhuma entrevista, mas fui apresentada como investigadora pelos membros da associação e o conteúdo recolhido mostrou-se pertinente. Parece-me necessário explicitar que a propósito dos partidos políticos decidi, penso que realisticamente, que me seria impossível contactar com todos. E, dados os limites que a esta dissertação se impõe, optei por contactar apenas aqueles que surgissem no terreno. A CDU foi a única

força política com que contactei directamente no terreno, por ter sido avisada previamente por parte da associação da acção. Porém, anteriormente já se tinha realizado uma acção de contacto entre deputados da Assembleia da República do Bloco de Esquerda (BE) – Catarina Martins e José Manuel Pureza – e os dirigentes da ACITM, a propósito da discussão das iniciativas legislativas relativas à lei da nacionalidade. Não tendo sido informada, por falhas de comunicação várias, não pude estar presente neste contacto. No entanto, decidi que era interessante estabelecer este contacto. Embora tenha sido demonstrada toda a disponibilidade por parte dos respectivos deputados, por indisponibilidades diversas e compreensíveis, nunca foi possível efectivá-lo.

No que concerne à partilha da informação disponibilizada embora argumente que procedi a uma recolha de entrevistas baseada num acordo mútuo de consentimento informado, este não é único aspecto a ser colocado na balança. Isto não pode retirar responsabilidade a quem faz as perguntas e depois retém as suas respostas. É no seguimento deste raciocínio que surgiu como óbvia a decisão de não partilhar a totalidade de qualquer entrevista. A questão do anonimato dos interlocutores deve ser discutida com os mesmos (Burgess 1997), uma vez que a presunção automática do anonimato poderá ser um lapso equivalente ao seu contrário.

Neste caso em particular, nenhum dos meus interlocutores mostrou interesse em permanecer anónimo. No entanto, relativamente ao primeiro grupo que mencionei, tendo de optar entre ferir a sensibilidade de algum dos entrevistados por não lhes dar o destaque que gostariam ou criar-lhes dificuldades na sua vida pessoal ou associativa que nem eu nem eles podemos antever, eu preferi, sem grandes hesitações, a primeira. Porém, decidi garantir-lhes pseudónimos que não lhes retirasse alguma identidade e importância, por oposição a letras. Até porque os nomes têm uma função que ultrapassa a função denotativa, sobretudo os nomes próprios, cumprindo funções conotativas e agregando identidade individual e social de um sujeito (Rowland 2008).

Quanto ao segundo grupo e aos candidatos da CDU, o cenário é bastante distinto uma vez que todos os envolvidos decidiram colaborar comigo pelas responsabilidades públicas que ocupam e não a título individual. E, uma vez que omitirei toda a informação que não se insere no escopo desta pesquisa, posso, confortavelmente, partilhar os seus nomes.

Estrutura da dissertação

Após esta apresentação metodológica, devo agora enquadrar brevemente a estrutura desta dissertação. Após esta introdução, que penso contribuir para clarificar aquilo a que me proponho, passo para o Capítulo 1. Aí proponho uma revisão da literatura dos estudos sobre muçulmanos em Portugal, apresentada num formato diacrónico que garante também um enquadramento histórico do meu contexto. No Capítulo 2 cabe o desenho da história da ACITM – passado, presente e futuro perspectivado. Analiso o enquadramento institucional desta associação; o seu funcionamento e actividades (variáveis ao longo do tempo); a função social e apoios prestados; a função religiosa; as parecerias e redes onde está inserida e ainda, projectos futuros. Considero que o lugar da literatura existente e da sua revisão é junto dos dados empíricos com que esta se relaciona. Assim, nos capítulos seguintes irei enquadrar teoricamente a minha visão sobre os vários temas de cada um deles. No Capítulo 3, reservado às condições de vida dos interlocutores e suas motivações do trabalho social que é realizado. Questiono as várias dimensões do posicionamento estrutural destes indivíduos que os atira para estas parcas condições de vida e o que é que os membros da associação, a comunidade envolvente vêem como objectivos últimos para as actividades desenvolvidas, para a existência da associação. No Capítulo 4, foco-me sobre a pertença reivindicada da experiência migratória, por um lado abordando a *ilusion* de um futuro melhor, as famílias e redes por toda a Europa, o diferencial de valores apontado, a eterna vontade de retornar e contribuir para as melhorias das condições de vida no país, com a escolha entre voltar para a família e para o país de origem e ter de abdicar de uma vida próxima dos filhos que nasceram em Portugal. Tendo como espectro esta eterna fragilidade ontológica de se ser estrangeiro em todo o lado. No Capítulo 5 especifico a questão do Islão e da pertença religiosa que actualmente é atacada pelos discursos públicos, e como os meus interlocutores reivindicam a prática religiosa, a ética e moralidade decorrente do Islão e ainda especificidades religiosas justificadas pelos próprios pela sua origem africana e pela sua condição socioeconómica.

Termino afirmando que fujo de uma tendência de alguns antropólogos de supor que a pesquisa etnográfica se justifica a si própria, devido a uma excepcionalidade metodológica. Ou seja, que o método etnográfico pode explicar por si só a pertinência da investigação realizada. Uma tendência que justifica a investigação através do contacto com interlocutores diferentes dos abordados por outros investigadores. Uma visão, como descrita pelo Evans-Pritchard (1991) que tende a privilegiar a criação de

novos factos, por oposição a novas ideias. Espero, também aqui, conseguir responder de forma competente aos objectivos a que me propus e contribuir, para uma densificação efectiva do conhecimento da realidade social.

«I think that is the task of anthropology – or at least the task of some anthropologists – to attempt explanation, and not merely description, descript integration or interpretation. (...) Writing culture may require literary skill and genre, but a search for explanation requires more: it cannot do without naming and comparing things, and formulating concepts for naming and comparison.» (Wolf 1990:587)

1. Islão e Muçulmanos em Portugal

Proceder a um mapeamento rigoroso dos estudos árabes e islâmicos em Portugal encerra, desde logo, um problema conceptual, com a contaminação recíproca das noções do árabe e do islâmico. São, frequentemente, utilizadas como equivalentes ou revelando-se categorias insuficientes para descrever a realidade estudada.

Este campo exíguo, assente numa rede densa, mas pouco ampla de investigadores, enfrenta dificuldades num levantamento justo da sua própria produção de conhecimento, tanto pela sua fluidez disciplinar como pela entrada de novos investigadores (Cardeira da Silva 2005). Foi-se construindo numa «auto-aferição genealógica» perpetuando alguns fundadores e personagens arabistas- Alexandre Herculano, Oliveira Martins, David Lopes (Cardeira da Silva 2005). Neste cânone de estudos arabistas está presente uma dimensão de Portugal histórico: focando-se nos árabes na Península, nos portugueses em Marrocos e nos portugueses no vasto oriente (Cardeira da Silva 2005). AbdoolKarim Vakil (2004; 2014) chega, inclusive, a afirmar a inexistência de tradição portuguesa de estudos islâmicos e islamológicos, visível até na ausência de consensos terminológicos, uma vez que se privilegiou a análise do Islão-Civilização em detrimento do Islão-Religião, pela importância que a primeira categoria representaria para a fundação da nacionalidade.

Quando se fala de Islão-Civilização no contexto português alude-se essencialmente aos oito séculos de herança histórica do Al-Andaluz. Em legado que permite comparações com o caso espanhol tanto pelas semelhanças como pelas diferenças - carácter periférico, menor esplendor e menor monumentalidade (Tiesler 2000, 2005). A nível nacional, Mértola surge como o baluarte desta herança histórica, numa certa folclorização do passado nomeadamente com o Festival Islâmico anual, tornando-se num modelo de desenvolvimento local, associado a lógicas de patrimonialização (inclusive da UNESCO) e de turistificação, que circulou para outros locais – Castro Marim, Cacela Velha, Silves, Castro Verde, Lagos, Sintra (Cardeira da Silva 2005; Faria 2007). Assume-se uma capitalização transversal desta herança árabe-peninsular, inclusive na retórica política que dá origem a discursos de identidade nacional (Vakil et al 2003), presentes também aquando de opções políticas como a entrada de Portugal na CEE (Cardeira da Silva 2005).

Concorrem para esta formação da identidade nacional relativa aos árabes tanto a tradição arabista como a antropologia emergente, com seus fundamentos etnogenéticos. Assume-se o árabe como um catalisador das qualidades da identidade portuguesa ou atribuindo-lhe um carácter ameaçador, mesmo assim incapaz de abalar os sólidos alicerces da identidade hispânica e cristã (Cardeira da Silva 2005). Neste inquérito às origens e essência genética, naturalizam-se as ‘raízes árabes’ numa tendência pastoral (Cardeira da Silva 2005) e recruta-se a diversidade da herança – árabe, judaica, cristã – que dá mote à justificação de um «multiculturalismo tolerante que ascenderia à idade média» (Faria 2007:212). Esta construção «da identidade nacional baseada numa hipotética capacidade de tolerância e de adaptação ao outro resultante da experiência histórica do contacto cultural» (Faria 2007:211), em ligação directa com a argumentação luso-tropicalista de Gilberto Freyre, também se alimenta da alegada convivência pacífica entre árabes e cristãos (Vakil 2003a).

No entanto, importa salientar que a «herança cultural árabe da presença islâmica histórica é bastante visível na arquitectura e na linguagem, por exemplo, mas a presença muçulmana no Portugal de hoje não tem qualquer ligação sociodemográfica com a anterior população muçulmana.» (Tiesler 2000:121).

A NPI é um conceito que pretende dar conta do surgimento de «uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas» (Tiesler 2000:120), bem como da novidade que a distingue, por exemplo, da presença islâmica na Península Ibérica ou a presença tradicional nos Balcãs (Tiesler 2000). «O que está actualmente presente na Europa são formas divergentes do quotidiano muçulmano e os processos de desenvolvimento em curso de culturas islâmicas em diferentes ambientes novos. Razão porque mal se pode falar de “o islão na Europa”, porque nem Islão nem Europa podem ser vistos como corpos monolíticos.» (:121).

Por toda a Europa, a NPI partilha algumas características análogas: a origem geográfica comum da população muçulmana em cada contexto (ex.: turcos na Alemanha, magrebinos em França, indo-paquistaneses na Grã-Bretanha) garantindo um padrão ‘etnicizado’ nesta presença; dificuldades de representatividade; demandas polémicas de visibilidade dos muçulmanos em espaço público (mesquitas, vestuário, etc.) ou os preceitos da sua integração (Tiesler 2005). Porém, Portugal afigura-se como uma excepção.

Estima-se que, até 1992, a NPI em alguns contextos periféricos da Europa não tinha suscitado significativo interesse, tendo sido necessário passar mais de uma década para a Irlanda, Luxemburgo e Portugal serem profundamente considerados (Tiesler 2000). Nina Tiesler (2000) declarava à data, referindo-se ao contexto português, que é «difícil encontrar um país ocidental em que a NPI seja qual for o seu tamanho – seja tão consistentemente ignorada pela imprensa, investigação social, negociações políticas ou diálogos interculturais/religiosos.» (:117-118). Aponta-se que, para além do diminuto volume populacional de muçulmanos em Portugal (0,3%), também a agenda académica teria, no âmbito dos fluxos migratórios, privilegiado outros fenómenos mais prementes como os refugiados provenientes de Angola (Tiesler 2000). No entanto, a tese da marginalidade dos muçulmanos alicerçou-se sobretudo no desenvolvimento sociopolítico bastante específico de Portugal, consistindo a NPI numa das suas componentes (Tiesler 2000). E, embora a negligência da NPI não mereça a mesma actualidade – devido ao já referido processo de reintegração da herança árabe; novos padrões de migração; ao amadurecimento dos descendentes; e, sobretudo à influência da agenda política internacional (Tiesler 2005)– importa reflectir sobre os aspectos históricos, sociais e políticos que permitiram, a um dado momento, esta mesma marginalização.

Dando conta deste período histórico que permite não ainda a NPI, mas pelo menos um novo contacto islâmico (para distinguir do contacto decorrente da já explorada época medieval na Península Ibérica), parece ser pertinente abordar alguns aspectos do colonialismo português.

Desde o século XIX, na conjuntura de um novo projecto colonialista europeu que presumia a ocupação efectiva dos territórios, os portugueses alimentaram a construção do “muçulmano ameaça” no quadro da afirmação do seu imperialismo (Machaqueiro 2011). A construção deste imaginário assentou no recurso estilístico a imagens naturalizadas, essencializadas, no espírito do “darwinismo social” e do evolucionismo: caracterizando o muçulmano como “praga”, “estéril”, “alastramento vegetal imparável”, “com limitações naturais”, “tipo antropológicamente inferior” (Machaqueiro 2011). Não é possível omitir que o momento fundacional da nação – “Reconquista” – aloja no seu seio a concepção de que Portugal só pôde concretizar-se após expulsão do Islão e dos muçulmanos (Vakil 2003b).

O aparato colonial – composto quer pelos ideólogos, administradores coloniais, militares, agentes da polícia política quer pelos missionários católicos e antropólogos – revelou antagonismo com os muçulmanos, em associação directa com o religioso. O Islão era visto como «uma religião falsa, fruto de um plágio, para mais mal executado, do cristianismo e judaísmo» (Vakil 2004:24) e pertencente a um projecto político transnacional potencialmente perturbador do equilíbrio do poder português – o pan-islamismo (Machaqueiro 2011, 2013). Tendo sido esta uma das razões para uma aliança mais explícita com as populações animistas da Guiné e Moçambique, encaradas como mais permeáveis aos valores ocidentais e ao projecto colonial do que os muçulmanos, aparentando ser mais «influenciáveis pela pregação católica e pela propaganda oficial do regime» (Machaqueiro 2011:45).

No entanto, convivía com este fantasioso colonial, avesso ao Islão, uma desvalorização do “negro islamizado” com que o poder português era confrontado efectivamente, por oposição ao “verdadeiro muçulmano” (Machaqueiro 2011). Assim, o Islão negro era revestido de uma aura de superficialidade e abastardamento, uma mimese do Islão autêntico e árabe (Machaqueiro 2011). O Islão presente no continente africano era «interpretado com base no binómio “natural/artificial (...) De resto, pensava-se que, por detrás dessa “fachada”, espreitava ainda o velho negro infantilizado» (Machaqueiro 2011:52-53). A coexistência destas duas visões aparenta ser contraditória apenas numa análise imediata, uma vez que ambas partilham a raiz num mesmo pensamento de superioridade civilizacional. Ambos os ideários sustentaram uma atitude ambivalente face ao Islão durante o colonialismo (Machaqueiro 2011).

Com a revisão constitucional de 1951, que revogou o Acto Colonial e provocou um alegado abandono da ordem imperial, os territórios ocupados passaram a figurar como “províncias ultramarinas” ocupadas por portugueses (com o abandono vocabular de “indígena”), na transição para um paradigma de nação pluricontinental (Vakil 2004). É, nesta mesma década, que chegam, a Portugal, indivíduos vindos de Moçambique e oriundos da Índia, com ligações ao comércio, estudantes, homens, solteiros e muçulmanos sunitas² – movimento fundador da posterior institucionalização do Islão em Portugal (Vakil 2004).

² Corrente maioritária do Islão, no mundo e em Portugal.

Face ao caso moçambicano, surgem algumas especificidades que merecem ser mencionadas. As diligências para um compromisso entre o Islão e a autoridade portuguesa desencadearam um aprofundamento do conhecimento sobre o Islão, em torno desta realidade empírica concreta (Vakil 2004). Para além disso, investiu-se activamente na «criação de um discurso islâmico português e em português, e, no limite, de um Islão português» (Vakil 2004:28) integrado numa lógica global e geoestratégica que permitiria «instrumentalizar o Islão local como ponto de articulação de uma política externa actuante no tabuleiro do próprio campo do Islão» (Vakil 2004:28). Reconhecer o muçulmano como português implicou aceitar tanto o Islão enquanto religião, nomeadamente nos territórios ocupados, como assentir a sua conciliação com a cultura portuguesa (Vakil 2014).

Como o colonialismo tardio de Portugal continuava a merecer atenção internacional, confluí-se na abolição do Estatuto do Indigenato pela mão de Adriano Moreira, que concedeu estatuto legal de cidadania (cívica, não política) às populações coloniais (Vakil 2004). É impossível destrinçar a relação do poder português com Islão deste contexto de mudanças políticas e da conjuntura internacional, mesmo quando as alterações não são estritamente religiosas. Como vimos «a questão do “problema” colonial islâmico reside na percepção do islamismo como civilização, cultura, e bandeira pelo que a conversão religiosa se traduz simultaneamente em barreira cultural.» (Vakil 2004:37)

É necessário reconhecer o papel da Igreja Católica na transfiguração do poder colonial face ao Islão. Desde 1960, nos «Relatórios das Missões de Estudo de Missionologia Africana, (...) Silva Rego já se fazia arauto de uma nova missionação face ao Islão, uma missionação de “esforço-compreensão” e não “esforço-refutação (...) porque afinal esta resultava a melhor estratégia visto que, convidado a expor a sua religião, o muçulmano seria ele próprio levado a enxergar as contradições e fragilidades da mesma e a compreender a inferioridade perante o cristianismo» (Vakil 2004:24). Esta perspectiva vem depois a ser confirmada e também propagada pela transformação ecuménica e teológica decorrente do Consílio do Vaticano II – reconhecedor da dignidade religiosa dos muçulmanos (Machaqueiro 2011; Vakil 2004). A lógica propulsora desta viragem foi eminentemente pragmática (Vakil 2004), apresentando como tática uma aproximação às lideranças muçulmanas (inclusive nas confrarias Sufi), após afastamento continuado dos “animistas” em prol de movimentações

nacionalistas (Machaqueiro 2011). A permeabilidade destas lideranças muçulmanas a uma aliança com o poder colonial explica-se sobretudo pela partilha de um inimigo comum – nacionalismo marxista “ateu” (Machaqueiro 2011). Nesta mundividência estratégica, até o transnacionalismo islâmico, outrora percebido exclusivamente como ameaça, assomou como oportunidade (Machaqueiro 2013). Observável, por exemplo, através da “política de peregrinações” com o financiamento de viagens de muçulmanos da Guiné (1959) e de Moçambique (1970) para Meca e Medina, com uma paragem pela metrópole portuguesa (Vakil 2004).

Porém, esta viragem política não deu origem a um corte abrupto, nem se ergueu uma fronteira intransponível, uma vez que «nenhuma se mostrou verdadeiramente unidimensional: em cada uma coexistiram imagens opostas do “muçulmano”, positivas e negativas.» (Machaqueiro 2011:46).

Paralelamente à aproximação estratégica nas colónias, na metrópole, a chegada de familiares dos estudantes indo-moçambicanos cria a necessidade de resolução de questões práticas e quotidianas. Tornou-se premente proporcionar um espaço de congregação para a oração, para comemoração de datas do calendário islâmico e para a celebração de casamentos, bem como garantir a realização de funerais e dar resposta às restrições alimentares (comida *halal*) (Vakil 2014). Consequentemente, são encetados esforços para a institucionalização do Islão, através da criação de uma entidade oficial que agisse enquanto interlocutor dos muçulmanos com o Estado e com a sociedade civil –CIL(1968) (Vakil 2014).

Pela mão do seu primeiro presidente, Suleiman Valy Mamede, a CIL «faz acomodar a procura de reconhecimento e direito de cidade do Islão em Portugal à retórica de Portugalidade auto-representativa do regime.»(Vakil et al 2003:40). A CIL adoptou um enunciado alusivo aos “dois milhões de portugueses muçulmanos além-mar”, numa lógica luso-tropicalista, garantindo numericamente a importância política da comunidade e apelou também ao espírito ecuménico do catolicismo, numa frente comum contra o ateísmo (Vakil 2003b; Vakil et al 2003). Valy Mamede proporcionou, através deste discurso legitimador do outro, a visibilidade ao Islão nos órgãos de propaganda do regime e na comunicação social generalizada, garantindo a nacionalização do Islão em todas as esferas da vida social e política do país (Vakil et al 2003; Vakil 2014). «É neste equilíbrio precário que a Comunidade Islâmica de Lisboa se vai afirmando até 1974: estrutura sem peso de base real, atrofiada pelo atrito

imobilista oficial; virulentamente contestada por um ou outro, auxiliada por alguns—pregadores, uns e outros, no deserto da indiferença pública.» (Vakil 2014:300).

Em 1974, com a revolução do 25 de Abril e a queda do regime fascista, o programa político do Movimento das Forças Armadas (MFA) estabeleceu três parâmetros essenciais para Portugal: Democracia; Descolonização e Desenvolvimento. Assim, a independência das colónias portuguesas em África e a migração subsequente fica umbilicalmente conectada com a queda do Estado Novo e com o «ponto de viragem da história do Portugal moderno, quando a sociedade começou a viver uma mudança fundamental no campo político, social e demográfico»(Tiesler 2005:829).

Após 1974, procedeu-se à (re)construção da identidade nacional, num esforço continuado de afastamento da ideologia nacionalista (Vakil et al 2003). No entanto, mesmo tratando-se de «um tipo de conhecimento desenvolvido em regime democrático, isso não significa que devamos ignorar a dimensão política da sua produção e, sobretudo, a dimensão política das suas apropriações.» (Cardeira da Silva 2005:796) A herança árabe afigurou-se, para a esquerda revolucionária, como uma aproximação solidária com os países emergentes e com a causa palestina. Para além desse aspecto, também se demonstrou eficaz para negar a “portugalidade” projectada pelo Estado Novo, enraizada no catolicismo, sobretudo através da valorização patrimonial do Alentejo e Algarve (Vakil 2004).

Perante o processo revolucionário, o presidente da CIL apressou-se reformular a sua intimidade e a da organização que presidia com o regime fascista (Machaqueiro 2013). A descolonização trouxe uma maior diversidade e número de muçulmanos para a ex-metrópole, mas eliminou simultaneamente a raiz da retórica da nacionalização do Islão – independência política dos territórios com populações muçulmanas (Vakil 2014). A evolução de posicionamento da CIL, traduzindo uma inegável ambivalência, não foi em vão e, nos anos posteriores ao 25 de Abril, perpetua-se a solidificação da institucionalização do Islão (Vakil et al 2003). Em 1979, é cedido pela Câmara Municipal de Lisboa (CML) um terreno no Bairro Azul para construir a actual Mesquita Central de Lisboa (MCL), que viria a ser concluída em 1985 (Vakil 2003b). Assim, estes pioneiros da migração muçulmana para Portugal, consolidam a sua posição de “figuras de integração” cimentando-se como representantes institucionais do Islão (Tiesler 2000).

Em Portugal, a primeira vaga de imigração inserida nos trânsitos coloniais desenrola-se com mais de uma década de atraso, face aos restantes países europeus, decorrente da descolonização tardia (Tiesler 2005). Este fluxo ocorre numa época de abrandamento económico, tanto que a maioria dos restantes países já começavam a declinar migração laboral (Tiesler 2005). Assim, Portugal é confrontado com dificuldades na descolonização, guerras civis nas ex-colónias e uma transição abrupta de país de emigração para país de imigração (Tiesler 2000) numa fase histórica que concentrou a revolução, a descolonização e a crise de petróleo (Tiesler 2005).

Foi um período em que se alteraram «as constelações religiosoculturais dos países europeus. Iniciada pelo processo de descolonização, a paisagem religiosa e cultural de um Portugal muito católico mudou – fenómeno mais visível em Lisboa e seus subúrbios» (Tiesler 2000:124). É neste contexto que se insere a já mencionada NPI em Portugal, proveniente até à data sobretudo de Moçambique, a origem dos muçulmanos começa a diversificar-se, a partir dos anos 80, com a chegada de muçulmanos migrantes laborais oriundos da Guiné-Bissau (Vakil et al 2003).

A NPI em Portugal deve ser analisada à luz desta relação pós-colonial. «Pós-colonial não apenas no sentido em que a constituição dessa presença, enquanto comunidade propriamente dita, se produz apenas após a descolonização; mas pós-colonial, acima de tudo, porque esta presença decorre da história colonial e em consequência dela. (...) É a história colonial da Portugalidade que esta “colonização em reverso” simboliza.»(Vakil et al 2003:42).

Novamente, algumas particularidades envolvem os trânsitos provenientes de Moçambique. Imediatamente após a queda do regime, assiste-se a uma migração colectiva de muçulmanos xiitas³ de Moçambique para Portugal, algo excepcional na Europa, mas prática comum na comunidade global Ismaelitas (Tiesler 2000). Através da análise de trocas de correspondência, é possível entender que este fluxo estava a ser preparado ainda antes da revolução, devido à instabilidade vivida na ex-colónia, nomeadamente, uma potencial invasão de Moçambique por tropas estrangeiras afectas à FRELIMO (Melo 2008). A radicação desta população praticante de um ramo do Islão minoritário, com uma perspectiva religiosa indissociável do económico e do social é relevante também para entender a particularidade do caso português (Melo 2008). Especificamente, defendem como essencial para além da «obrigação religiosa para com

³ Uma das correntes minoritárias do Islão.

o Islão e para com o imã (...) a lealdade para com o país onde vivem, e para com qualquer governo responsável pela segurança e bem-estar da comunidade ismaelita.» (Tiesler 2000:125).

É fundamental compreender que a presença muçulmana em Portugal atravessou três fases históricas distintas – pré-descolonização, descolonização, pós-descolonização – que se perfilam diacronicamente, partilhando continuidades e descontinuidades (Tiesler 2005). Sendo, mais que útil, essencial, discernir o processo histórico a montante da presença muçulmana no Portugal contemporâneo e que processos historicamente constituídos permanecem operantes.

Num tempo que Tiesler (2005) denomina de pós-descolonização, é possível discernir «novos padrões migratórios que se movem independentemente do passado colonial, sem negarem/excluírem o facto de que também a imigração das ex-colónias permanece actual» (Tiesler 2005:837) contribuindo para a diversidade da população muçulmana. A «presença de muçulmanos de classe média instruída, o seu activismo e as suas capacidades (...) foram essenciais tanto para outros muçulmanos que vieram dos PALOP (...) Por oposição, quando não existe o laço colonial, os imigrantes em Portugal enfrentam dois grandes problemas: a conquista (pelo menos temporária) de um estatuto legal e o desconhecimento da língua portuguesa.» (Tiesler 2005:846)

Contudo, o conhecimento sobre a diversidade da população que chega nesta fase está circunscrita à produção académica efectivada, sendo seguidamente elencados exclusivamente exemplos que, naturalmente, simbolizam realidades prementes, mas sobretudo são suportadas pela literatura existente.

No caso dos indivíduos originários da Guiné-Bissau, como supramencionado, os anos 80 (sobretudo a partir de 1984) proporcionaram uma maior intensidade a esta circulação, incorporando tanto trabalhadores como estudantes (Quintino 2004, 2010) e, posteriormente, a Guerra Civil (1998) fomenta ainda mais o fluxo (Johnson 2016).

A partir desta altura o país entra na «era do tratado de Schengen e das trajetórias migratórias altamente globalizadas, quando Portugal se tornou um destino mais atraente no sentido de ser um país da União Europeia (EU) (imaginado como a terra das vacas gordas), e não tanto uma metrópole com passado colonial.» (Tiesler 2005:836-837). Uma das repercussões imediatas foi a criação de processos de regularização extraordinários dos anos 90 e depois em 2001, que adicionaram aos

padrões migratórios mais usuais (PALOP e Brasil) outros trânsitos de países sem qualquer ou com menor elo colonial (Tiesler 2005, 2007; Quintino 2004; Mapril 2005, 2010; Faria 2007). A entrada em Portugal de muitos destes indivíduos foi suscitada por processos de legalização e, desse modo, a nova norma migratória foi formada substancialmente por «migrantes transitórios que percorreram trajectos de migração duplos ou triplos», oriundos de Espanha, França, ou da Arábia Saudita (Tiesler 2005).

Um exemplo paradigmático são os indivíduos provenientes do Bangladesh que, procurando em Portugal este vínculo legal que lhes permitiria circular pela Europa, foram acabando por se estabelecer em Portugal (Mapril 2005, 2010).

Contrariamente aos marroquinos, que mesmo de forma ténue, já tinham uma diferente relação histórica e política com o território português. Muitos dos marroquinos concebiam Portugal como uma passagem temporária e exploratória no destino para Espanha (Faria 2007). Para além de alguns indivíduos da elite económica e intelectual marroquina, que se estabeleceram em Lisboa, já desde os anos 80 que se observava a presença de vendedores na região do Porto (Faria 2007). Nos finais desta década e início da de 90, são assinados acordos de pesca entre Portugal e o reino de Marrocos, que permitem a presença de embarcações pesqueiras na costa de ambos (Faria 2007). Muitos dos pescadores distribuíam, à data destes acordos, a sua vida entre os dois países, mas com a sua não renovação ocorre uma fixação colectiva de marroquinos, sobretudo na zona do Algarve e Setúbal (Faria 2007).

A viragem de século, em Portugal, traz o declínio económico que depois se acentuaria na crise económica que assolou o mundo. Agora já com documentação legal, que lhes permitiria a residência na Europa, muitos dos migrantes chegados nesta última fase migratória do país optam pela remigração na demanda do cumprimento dos seus objectivos migratórios económicos (Faria 2007).

É esta diversidade de origens e realidades que alimenta a *umma*⁴ em Portugal. No entanto, esta pertença religiosa comum não apaga diferenças e perfis distintos entre os crentes. Surgem como pertinentes, sobretudo tendo em conta a produção académica existente, alguns temas fulcrais para discernir estes perfis múltiplos: escolaridade e qualificações académicas; profissão e trabalho; cidadania e estatuto legal; área residencial.

⁴ «Umma, terme arabe qui désigne génériquement dans l'actualité la communauté des croyants musulmans.» (Costa Dias 2007:198)

O grupo fundador da CIL e os seus descendentes são aqueles que surgem como melhor posicionados e com maior nível de qualificações académicas. Não só os pioneiros chegam a Portugal com um estatuto de estudante no ensino superior nas faculdades de direito, medicina e economia, como os seus filhos, através da reprodução do perfil de socioeconómico, tiveram também oportunidade de aceder aos mais elevados graus de ensino (Tiesler e Cairns 2007).

O perfil educacional dos bangladeshis também se situa num nível elevado, com ensino secundário completo, licenciaturas e até pós-graduações (Mapril 2010). No entanto, como a qualificação académica precedeu o projecto migratório, o seu reconhecimento profissional não foi tão incontestável como o grupo supramencionado.

No caso dos guineenses, a literatura releva sobretudo as qualificações e os estudos corânicos e da língua árabe, abordando-se inclusive o investimento na aprendizagem noutros países (Costa Dias 2007). Quanto às restantes habilitações não religiosas, não se aborda profundamente a questão, sendo no entanto perceptível que o perfil educacional não foi muito significativo após a chegada a Portugal, mesmo para aqueles que migraram com estatuto de estudante (Quintino 2004).

Relativamente ao posicionamento face ao mercado de trabalho, este decorre evidentemente da escolaridade ou do reconhecimento das qualificações académicas em Portugal. Os indo-moçambicanos fundadores da actual CIL, como migraram sobretudo enquanto estudantes e diplomatas (Tiesler 2000), constituíram-se desde logo num posicionamento privilegiado, que se veio a consolidar ao longo dos anos, também relativamente ao mercado de trabalho. Com a excepção da migração colectiva ismaelita, os restantes migrantes muçulmanos foram envolvidos pelo imaginário dos fluxos da descolonização ou pós-descolonização que se repercutiu nas suas vivências quotidianas. O contínuo entre o colonial e pós-colonial perpetuou um tratamento diferenciado e a atribuição de lugares desprivilegiados do mundo laboral destinados aos *súbditos coloniais*. Também face aos novos padrões migratórios «uma parte das migrações contemporâneas que chegaram a Portugal através de processos relacionados com as dinâmicas globais das migrações parece ter vindo a ocupar o mesmo lugar, também estrutural, anteriormente ocupado por migrantes oriundos de contextos coloniais portugueses.»(Mapril 2013:506)

No caso dos indivíduos do sexo masculino, provenientes da Guiné-Bissau (e outros países vizinhos como Guiné Conacri, Senegal, Gambia, Zaire⁵), predominam duas actividades profissionais: construção civil e serviços de *mooro*⁶ (Costa Dias 2007; Johnson 2006; Quintino 2004). Menos preponderantes são as actividades de músico, lojista, mercador de rua, segurança, DJ e empregado de discoteca (Quintino 2004; Johnson 2006). No caso do sexo feminino, prevalece o serviço de limpeza tanto em casas particulares como em empresas, e o trabalho de cozinha (Johnson 2006; Quintino 2004). No plano de ocupações definidas por Celeste Quintino (2004) como culturalmente específicas e que ocupam o lugar de “étnico”, tanto homens como mulheres complementam a sua remuneração trabalhando em serviços de cosmética, em *ateliers* de vestuário e tecidos que trazem do continente Africano, em restaurantes de “kumida di terra”⁷ (Johnson 2006; Quintino 2004; Mapril 2010). «Este tipo de mobilidade descendente caracteriza os migrantes oriundos de países pouco desenvolvidos que adoptam a estratégia do proletariado no país de destino para, no país de origem manterem o estatuto de classe média (...)» (Quintino 2004:137)

No caso específico dos Marroquinos, para além do ofício da pesca, venda ambulante e construção civil, integraram-se na área fabril e da agricultura (devido à sua localização a sul do país), na hotelaria e algumas das mulheres «auto-orientalizam e personificam a imagem de árabo-muçulmanas nas festas «árabes» e nas feiras de artesanato oriental regionais que se realizam principalmente durante o Verão» (Faria 2007:219).

O caso dos bangladeshis prima por alguma excepionalidade, uma vez que o padrão assentou numa mobilidade descendente inicial, comum aos restantes migrantes, inclusivamente acoplada a algum grau de informalidade (ausência de contratos de trabalho e rendimentos não declarados), para depois se envolverem numa mobilidade social ascendente (Mapril 2010). Os «que chegaram entre o final dos anos 80 do século XX e 1996 começaram por trabalhar nos sectores mais desprivilegiados da economia portuguesa, principalmente como varredores, pintores de construção civil, pedreiros,

⁵ Trânsitos entre estes países fomentaram a migração para Portugal.

⁶ «Healers, called mooroo (sing.) in Mandinga, treat clients Portuguese and African alike for a variety of problems and afflictions, ranging from drug and alcohol addiction to cheating spouses.» (Johnson 2006:54)

⁷ Relativamente aos indivíduos oriundos da Guiné-Bissau, Maria Abranches (2014) também revela bem a importância tomada pela comida e outros produtos oriundos da terra de origem ao evocarem uma materialidade simbólica com o seu país.

capatazes, cozinheiros e vendedores ambulantes. Hoje, são os proprietários de vários negócios em Lisboa, no Porto e no Algarve.» (Mapril 2010:246). Politicamente, estes casos são apropriados como exemplares, porque demonstram a possibilidade do imigrante empenhado e esforçado que consegue criar a sua própria oportunidade e tornar-se o próprio patrão e, no plano mais global, este arquétipo coincide com os modelos hegemónicos que produzem o empreendedorismo como motor da economia (Mapril 2010). No entanto, o outro lado do espelho deste fenómeno assenta no facto de que «não é de todo raro muitas destas iniciativas empresariais resultarem de processos de discriminação racial, étnico-nacional, de género, entre outras. (...) Para muitos, estes negócios são vistos como a única oportunidade de mobilidade social ascendente num contexto marcado por vários bloqueamentos estruturais.»(Mapril 2010:245)

É evidente que estes posicionamentos específicos face ao mercado de trabalho são em muito devedores de um diferencial no estatuto legal. Os fluxos imediatamente após a descolonização foram constituídos na maioria por indivíduos que tinham nacionalidade portuguesa, por terem sido abrangidos pelas transformações conjunturais e ideológicas que a garantiram para todos os indivíduos das então “províncias ultramarinas”(Vakil et al 2003). Este é o caso dos indo-moçambicanos, que aderiram muito a esta concepção dos “muçulmanos portugueses” ou “muçulmanos lusófonos”, já desde o período colonial, mas também dos migrantes da Guiné-Bissau (Quintino 2004; Tiesler 2005). A partir dos anos 90 (e depois de novo em 2001), os processos de regularização extraordinária vieram abrir novas perspectivas para muitos indivíduos, garantindo-lhes um estatuto legal e possibilidades de trabalho fora dos sectores mais desvalorizados (Mapril 2010). No entanto, mesmo aqui, devido à burocracia do próprio processo, os migrantes com menor conhecimento da língua portuguesa enfrentaram dificuldades acrescidas (Tiesler 2000, 2005).

No que concerne à área residencial, que apontei como o último dos aspectos a analisar face aos diferenciais do posicionamento estrutural destas populações, é um tema pouco abordado na profundidade, mas não poucas vezes nomeado como elemento de descrição contextual. No leque destas referências breves na literatura, podemos inferir que existem, sobretudo, aglomerados populacionais de muçulmanos na Área Metropolitana de Lisboa (AML). Tomando a distribuição nesta vasta área (que engloba tanto o distrito de Lisboa como de Setúbal), é possível compreender como o lugar na(s) cidade(s) reflecte uma posição na estrutura. Daí que, no caso dos jovens descendentes

dos fundadores da CIL não seja explorado o aspecto residencial, por não constituir um elemento de distinção da restante população jovem, em situação socioeconómica equivalente (Tiesler e Cairns 2007).

Os indivíduos do sul asiático, detentores de negócios e lojas, foram-se concentrando em zonas da cidade de Lisboa como a Mouraria, que se apresentavam como mais economicamente acessíveis e construídas com maior afinidade com o conceito multicultural.

Os indivíduos provenientes do continente africano, integrados nos trânsitos laborais, independentemente da religião tenderam a arrendar casas e quartos no centro de Lisboa ou assentar nas zonas suburbanas da capital (Quintino 2010, 2004; Johnson 2013). «Most lived in Lisbon's many suburbs, often in neighbourhoods settled primarily, or even exclusively, by African immigrants.» (Johnson 2013:167-168). Embora seja o estatuto económico que determina este afastamento para as periferias da capital, mais do que a nacionalidade ou a religião, bastantes destas zonas tiveram estes marcadores como critério de organização (Johnson 2013).

As condições de vida destas localidades são bastante precárias e vistas, por vezes, como piores do que no país de origem (Johnson 2013; Quintino 2010). A mobilidade, mesmo apenas para Lisboa é muito limitada, chegando alguns indivíduos a não sair destas zonas por décadas (Johnson 2006). «Some of the neighbourhoods in these suburbs are known locally as *barracas* (or 'ghettoes'), a term that refers to the small, shanty town structures typical in some areas. Another form of barraca comprises abandoned or unfinished apartment complexes many of which lack plumbing, electricity, and even doors and windows into which African immigrants move, a phenomenon termed *salta parediu* ('building jumping') in the Kriolu language. Although both the Portuguese and many African immigrants tend to view this housing style negatively, conversations with my informants in Lisbon reveal a number of advantages to life in the *barracas*. Aside from the economic advantages of free housing or significantly reduced rent, the *barracas* offer the freedom to perform domestic activities, such as cooking and laundry, outdoors, as is customary in Guinea-Bissau. Living in the *barracas* also allows African immigrants to hold life-course rituals away from the critical gaze of their Portuguese 'hosts.'» (Johnson 2006:54)

A tendência para a concentração residencial nestas localidades proporciona redes de sociabilidade – parentesco, amizade, vizinhança – que estão na base da construção da

vida colectiva (Quintino 2004). Ocorre uma valorização de laços de amizade e espírito de entreajuda (Costa Dias 2007), cabendo tacitamente a todos os membros e, principalmente, aos líderes de determinada ‘comunidade’ a resolução de várias situações, desde conflitos até despesas inesperadas como nos rituais fúnebres (Mapril 2009a). Estas redes de sociabilidade influenciam por isso, sem dúvida, as estratégias residenciais, sendo estas construídas numa relação próxima tanto com as pertenças religiosas como nas ditas origens étnicas (Abranches 2007). Dentro destas redes, as teias familiares influenciam, também naturalmente, depois os papéis e controlo sociais, negociação identitária, como é descrito no caso das mulheres muçulmanas em Portugal, por Maria Abranches (2007).

Também é esta proximidade habitacional que impulsiona a criação de organizações, associações, em diversos graus de formalidade, que adoptam os princípios do movimento associativo português, a partir de colectivos religiosos ou de origem nacional (Tiesler 2000; Faria 2007; Tiesler e Cairns 2007; Quintino 2010, 2004;). Estas organizações propõem-se, dentro da sua diversidade, a responder a propósitos sociais, culturais, institucionais e educacionais (Tiesler e Cairns 2007; Mapril 2014).

A sequência lógica é que nesta agregação por interesses e pertenças, irrompa a multiplicação de locais de culto pelo país, nomeadamente pela questão da distância de algumas destas zonas da MCL (Mapril 2005). Presentemente, segundo o Instituto Halal, Portugal conta com mais de 50 mesquitas, salas e lugares de culto (“Locais de Culto | Instituto Halal de Portugal” n.d.). Talvez esta seja uma primeira aproximação à diversidade da *umma* em Portugal. O conceito de comunidades islâmicas, é sempre utilizado no plural, também devido às «várias divisões teológicas do Islão com expressão em Portugal: o Islão sunita, ortodoxo, a que pertencem a maior parte do cerca de bilião e pouco de muçulmanos no mundo e a maioria dos muçulmanos em Portugal; o Islão Xiita nas duas vertentes Ismaelita e Isna Ashari; a Ahmadia, e a fé Bahá’i.»(Vakil 2014:295).

Muito embora «as comunidades fora de Lisboa estejam organizadas independentemente e tenham edificado as suas próprias associações, a CIL graças ao seu tamanho, e por causa da elite muçulmana portuguesa que nela participa, desempenha um papel central.»(Tiesler 2000). «For all this, the ICL is frequently recognized as the only institution in Portugal that is able to represent Muslims in the public sphere, although it is also subject to several criticisms. It is frequently accused of

not including other segments of the Sunni population, especially when it comes to representing Islam in the public sphere.» (Mapril 2014:70-71).

Dentro das fissuras (in)visibilizadas dentro da congregação de muçulmanos, em Portugal, para além das teológicas, surgem como relevantes os diferentes estatutos económicos e de classe social (Costa Dias 2007; Mapril 2014; Tiesler 2000); as diferentes apropriações, interpretações e idiosincrasias culturais da prática do Islão (Costa Dias 2007; Faria 2007; Johnson 2013, 2006; Mapril 2005) e ainda o diferencial de papéis políticos e de liderança na CIL (Tiesler 2000, 2005).

Porém, a grande divisão dentro da comunidade dos crentes é, certamente, para além de quotidiana, discursiva – muçulmanos portugueses e muçulmanos não-portugueses. Como anteriormente clarificado, a construção da CIL assenta retoricamente num discurso sobre o Islão português, numa continuidade que liga o período colonial com o pós-colonial.

No entanto, é esta institucionalização do Islão em Portugal, consequência tanto da multiplicação de espaços de culto como da posição privilegiada dos assumidos portugueses muçulmanos, que também propiciou a revisão da lei da liberdade religiosa (Mapril 2014). Aprovada em 2001, esta não veio retirar, categoricamente, o privilégio da Igreja Católica em Portugal (responsabilidades e direitos estatais), sobretudo tendo em conta a renegociação da Concordata com a Igreja Católica, no ano seguinte (Mapril 2014). Porém, acaba por estabelecer um regime de igualdade entre as várias congregações religiosas presentes em Portugal havia 30 anos ou mundialmente reconhecidas há 60 anos. Consentiu reconhecimento dos grupos religiosos; possibilidade de acordos específicos com o Estado; registo das crianças com nomes religiosos específicos; reconhecimento dos casamentos religiosos; tempo de antena (Mapril 2014).

Curiosamente, este reconhecimento igualitário legal do Islão em Portugal coincide no tempo com o seu ressurgimento enquanto ameaça aos ‘valores ocidentais’ – o atentado às torres gémeas a 11 de Setembro (Vakil 2004). Tanto a revolução iraniana, como o caso Rushdie, já tinham afectado as imagens em torno do Islão em todo o mundo, no entanto, no caso português, o 11 de Setembro abriu caminho para a ocupação de um espaço livre no discurso colectivo, assente em visões simplistas e contrárias a esta crença. Visível com o lançamento de um número da revista História, em 2002, dedicado ao Islão, mas que ignora a presença histórica e contemporânea de muçulmanos

em Portugal, privilegiando ideólogos como Samuel Huntington e Bernard Lewis (Vakil 2003b). Esta foi uma realidade que se propagou também para o discurso mediático e para a academia, incrementando uma excepcional curiosidade em torno do Islão (Tiesler 2005). Não obstante, em consonância com o número da revista supramencionado, o interesse foi externo ao caso português e mais focado no Médio Oriente, na aprendizagem do árabe, na leitura do Corão ou no passado medieval (Vakil 2004; Tiesler 2005). A partir desta altura, em Portugal, os muçulmanos passaram a ser chamados a responder sobre o Islão e sobre tudo o que fosse, minimamente, relacionável, inclusive os atentados (Tiesler e Cairns 2007). E é neste contexto envolto de uma actualidade clamorosa que se desenrola qualquer pesquisa sobre muçulmanos em Portugal, sendo essencial, para garantir uma visão integrada do objecto, assumir a complexidade deste processo histórico.

Os capítulos seguintes irão trazer contributos empíricos sobre o estabelecimento institucional da ACITM, que difere do quadro geral da constituição da CIL; sobre o enquadramento dos meus interlocutores na circulação e trânsitos de muçulmanos para Portugal, também explorado no presente capítulo; e sobre a diversidade da população muçulmana em Portugal, inclusive quanto a distinções teológicas.

2. “Todo o pão é farinha” – Uma história da ACITM

2.1 História da ACITM

No contacto inicial com a ACITM, tanto em conversa com vários interlocutores como através da sua página *online*, existiu uma necessidade dos próprios retomarem o momento fundacional desta organização. De alguma forma, traçar a diacronia desta instituição recupera a história dos próprios indivíduos envolvidos na sua criação e as motivações e aspirações pessoais que alimentaram, de forma agora já indestrinçável, os intuítos e fins colectivos desta associação.

São omnipresentes nestes relatos as referências à sua experiência migratória. É a partir desta que decorre a sua identificação enquanto portadores de uma cultura, valores, religião, que destoam dos padrões hegemónicos.

«Surgiu para dar resposta a uma comunidade de imigrantes que chegaram nos anos 80/90. Não havia nenhuma mesquita perto e ficava longe e caro para quem trabalha o dia todo ir a Lisboa rezar. Então, alugou-se um espaço para rezar e também para conservar as culturas. Aqui há mais de 27 nacionalidades: Moçambique, Guiné, Marrocos, Argélia, Tunísia, Síria, etc.» [Boubacar 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

«Com o movimento da comunidade muçulmana havia muito esse cuidado para preservar a cultura, língua, valores, num país ocidental com pressupostos tão contrastantes, sobretudo para as meninas e encontravam-se pelo menos para rezar.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Não é possível ignorar a dimensão bastante pragmática deste projecto, mesmo no seu estado mais embrionário. Importa começar por ter em conta o carácter informal deste movimento no seu início. Depois, é relevante entender que o mesmo era movido por questões eminentemente concretas, como o obstáculo económico de se deslocarem desde a linha de Sintra para a MCL para a oração, ou a questão basilar da comunicação – a língua. Relativamente a esta última, por um lado, é apresentada a necessidade de aprendizagem do português, por outro, a manutenção da comunicação através da língua do país de origem.

«Não existia Associação de Moradores quando aqui chegámos. Eu estou cá na Tapada há 22 anos e isto foi por causa do meu filho que na altura tinha 5 anos. Tudo nasceu em minha casa para transmitir a cultura aos filhos. Eles nasceram cá e na escola eles têm de aprender o português, mas em casa só falamos dialecto. Eramos uns 5 ou 7 amigos e cada um pagava 20€. Depois alugámos a mesquita.» [Idrissa 4/Novembro/2016 Tapada das Mercês]

Em síntese, era este o panorama até 2008 do movimento de pessoas que se tinha unido, essencialmente «(...)para discutir os problemas das novas gerações e da sua integração no país de acolhimento»(ACITM 2010)⁸. No Verão de 2007, tinha já sido inaugurada a mesquita, descrita como «o primeiro pilar da Associação»(ACITM 2010), e a actividade com carácter mais informal desenrolava-se, já não em casas particulares, mas no espaço alugado por todos para servir de mesquita.

Entretanto em 2008, entra um novo actor em cena – o programa K’Cidade ao abrigo da F.A.K. No âmbito de um Contracto Local de Desenvolvimento Social (CLDS), promovido pela CMS, o K’Cidade foi encaminhado para desenvolver a sua actividade na Tapada das Mercês. Seguindo a metodologia da F.A.K., de promover o desenvolvimento das comunidades locais partindo das suas próprias condições intrínsecas, o K’Cidade começou por fazer um diagnóstico da localidade, para depois começar a intervir mais efectivamente em 2009.

Neste diagnóstico, procederam a um elencar de necessidades da população da Tapada das Mercês e aperceberam-se também do potencial de resposta deste movimento informal a estas mesmas necessidades. Mais especificamente, através da possível criação de um espaço comunitário, que viria de facto a abrir em 2009. Deste modo, a resposta foi dada no sentido de exponenciar o trabalho deste conjunto de pessoas, dar-lhes mais ferramentas e incentivar a sua formalização. Presentemente, a ACITM possui o estatuto legal de Instituição Particular de Solidariedade Social (IPSS)⁹. Como os próprios apresentam na sua página da internet: «Até 2009, foi feito um levantamento das necessidades da população do Concelho de Sintra, chegando-se à conclusão de ser crucial construir um espaço comunitário, separado da Mesquita, de resposta a essas mesmas necessidades.»(ACITM 2010). Sendo imprescindível o apoio do programa K’Cidade para o arranque inicial, nomeadamente em termos de apoio técnico e financeiro¹⁰.

O surgimento da ACITM está, compreensivelmente, ligado de forma umbilical às necessidades da generalidade da população da Tapada das Mercês, embora tenha sido

⁸ Algumas das citações provenientes desta fonte foram modificadas em termos estritamente ortográficos e gramaticais.

⁹ «São instituições constituídas por iniciativa de particulares, sem finalidade lucrativa, com o propósito de dar expressão organizada ao dever moral de solidariedade e de justiça entre os indivíduos, que não sejam administradas pelo Estado ou por um corpo autárquico (...)»(“Instituições Particulares de Solidariedade Social - Seg-Social.pt” n.d.).

¹⁰ Ao abrigo de um Programa de Inovação Comunitária (PIC).

a experiência migratória o gatilho que desencadeou a intervenção do K’Cidade neste território.

«Antes da Tapada estávamos em Mira-Sintra, mas a Câmara [Municipal de Sintra] decidiu que era mais necessária intervenção aqui na Tapada. O K’Cidade e a Aga Khan actuam sobretudo em territórios onde há grandes comunidades de imigrantes, mas não é só apenas com esses que se trabalha.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

No entanto, é de fácil entendimento que num projecto que perspectiva uma intervenção de forma holística e com largo alcance, a resposta não seja apenas dirigida aos muçulmanos, aos migrantes, mas a todos os que partilham condições e obstáculos semelhantes, nas várias dimensões da vida. Encontra-se, igualmente, muito presente e plasmada a ideia da integração, mas também de uma «(...)partilha de experiências, de recursos e de modos de agir, capaz de promover a assunção de uma cidadania activa.»(ACITM 2010)

«Esta é uma área multicultural, onde a maior parte são imigrantes que têm desafios como a língua, integração, participação activa na cultura. Mas [Associação] Islâmica é só o nome porque quem eles servem é toda a comunidade estrangeira e mesmo portugueses.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Está bem presente em todo o seu discurso a ideia de que se trabalha para uma comunidade ampla¹¹. Existe a tendência de pensar os indivíduos migrantes como portadores de uma excepionalidade. Como se a sua condição dita estrangeira, fosse a variável exclusiva para explicar a sua situação: as dificuldades no acesso ao mercado de trabalho e aos bens e direitos mais essenciais. Esta suposição é contrariada, bastante explicitamente, pelo recurso de indivíduos não migrantes aos serviços prestados, neste caso pela ACITM. Isto permite encontrar um denominador comum à grande maioria dos habitantes do território da Tapada das Mercês, ou outros similares – o posicionamento estrutural ao nível económico¹².

«Muitas das pessoas chegam aqui [à ACITM] porque têm muito poucos rendimentos. É tudo muito baixo. Ou por dívidas, ou famílias destruídas e depois aqui as rendas são muito altas. [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

¹¹ «Inicialmente, a associação foi criada para servir uma população concreta, neste caso a comunidade imigrante residente na Tapada das Mercês, tendo alargado, gradualmente, o seu campo de intervenção, com plena consciência de terem de partilhar as suas necessidades com a restante comunidade (abertura para o exterior), e de começarem a sentir-se implicados no processo de mudança futura do país acolhedor.»(ACITM 2010).

¹² «A nível socioeconómico a população que mais recorre às actividades prestadas pela Associação é proveniente de um nível socioeconómico baixo ou médio baixo.»(ACITM 2010).

Sobretudo a partir de 2009, com o início do funcionamento do Centro Comunitário, foi possível começar a desenvolver um trabalho mais consistente. Baseou-se, por um lado, na ajuda mais técnica e logística do K’Cidade, e no trabalho de voluntários para os diversos serviços prestados, permitindo com esforço conjunto apoiar cerca de 400 famílias do concelho de Sintra.

Os principais objectivos apontados, neste momento da história da associação, espelham, muito claramente, um contínuo com as preocupações iniciais aquando da criação do movimento: «(...)aumentar o sucesso na língua portuguesa dos imigrantes e dos seus filhos, entretanto nascidos em Portugal; desenvolver e promover a aquisição de competências pessoais e sociais; ocupar os tempos livres das crianças, de forma positiva; conhecer e perceber as fragilidades e potencialidades da população.»(ACITM 2010).

No ano de 2011, no seu relatório de actividades é possível adivinhar a grande variedade de serviços prestados e o alcance dos mesmos através do número de beneficiários (total de 2114) – apoio ao Imigrante (51); apoio social (268); apoio jurídico (55); atendimento geral (1541); apoio escolar (39); explicações (24); ATL de Páscoa e Verão (48).

Os vários interlocutores são peremptórios em assinalar, muito positivamente, este projecto e experiência que teve como epicentro a ACITM.

«A Associação Islâmica trouxe bons olhares para a Tapada. Deram respostas sociais com muita qualidade. Conseguiram criar laços com a comunidade, entre pessoas que viviam no mesmo prédio e não se conheciam.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«O ano de 2011 é um grande ano e eu cheguei a ver a associação quase no seu auge e com filas à porta.» [Magda 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

Infelizmente, com o advento da crise económica que afectou o mundo e à qual também Portugal não escapou, a actividade e dinâmica da ACITM sofreram. Assim, a partir de 2012, começa a sentir-se uma queda na capacidade de resposta da instituição em comparação com o ano de 2011, tendência que se viria a acentuar até o Verão de 2016. A crise e as dificuldades económicas decorrentes desta são apontadas como causa para esta derrapagem no trabalho desenvolvido. Porém também é frisada a falta de planeamento sustentável ao nível económico e algumas lacunas no processo de capacitação dos membros instituição.

«O que acontece em 2012/2013 para as dificuldades da associação é a crise. Os financiamentos diminuíram brutalmente. A sustentabilidade económica não foi pensada. Também não dominavam as questões legais e era uma associação recente. Ninguém fez o trabalho financeiro. Deixavam toda a gente utilizar as instalações, qualquer projecto, qualquer iniciativa, sem cobrar, ninguém pensou a longo prazo. Falha nossa também, a crise abalou-nos a todos.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«O problema também foi do K’Cidade que era suposto capacitar, mas na verdade fazia tudo por eles, por isso quando acabou a ‘capacitação’ as pessoas da ACITM não sabiam fazer o que precisavam.» [Magda 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

As dificuldades que a ACITM enfrentou trouxeram um período de alguma instabilidade e mesmo discordâncias no plano da direcção da instituição, afinal também os corpos sociais da associação tinham pouca experiência e foram confrontados com uma situação que ninguém previra.

«São uma associação com grande potencial, mas a minha visão é que cresceram sem se dar conta, muito rápido e não tinham a estrutura dos corpos sociais prontos.» [Magda 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

«Geraram-se conflitos e já se sabe como é, em casa que não há pão todos ralham e ninguém tem razão. Estas dificuldades surgiram porque todos tinham muito boa vontade e vontade de fazer mas nem todos temos as competências em contabilidade, gestão etc. Estava tudo muito centralizado em poucas pessoas e foi-se criando bode expiatório dos que tinham estado à frente, que não tinham culpa de não ter essas competências.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Portanto, aos poucos, a ACITM como tinha sido começou a desaparecer, perdendo funcionários, técnicos, voluntários e dirigentes. Neste período acabou por entrar numa lógica de gestão dos custos e tentar manter um mínimo de actividade.

«As rendas de loja eram muito caras e só negociaram os custos tardiamente, era uma questão de dignidade. Despediram pessoas de quem gostavam porque não tinham dinheiro para lhes pagar, mas então essas pessoas também não acabaram coisas que tinham em mãos, como relatórios de contabilidade e também por isso acabaram por não receber outras coisas.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Neste tempo, que se estendeu de 2012 a 2016, restou, sobretudo o apoio social.

«Aquilo estive a marinar, não podia mais estar assim. Por isso é que eles agora estão a recomeçar. E está a ser um recomeço muito mais cuidadoso.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

No Verão de 2016, muitos dos envolvidos na ACITM constaram que era necessário fazer alguma coisa para retomar a actividade da instituição, antes de ser atingindo um ponto irreversível. Assim, apelando à mediação de parceiros – K’Cidade e Observatório Lusófono de Actividades Económicas (OLAE) – decidem proceder a um balanço geral de toda a experiência. É a partir desta etapa que se verifica uma inversão na tendência decrescente da associação, nomeadamente com a eleição de novos corpos sociais.

«Após essa reunião foi eleito e validado por todos o presidente. Foi o primeiro passo. Agora é restabelecer as ligações com os parceiros. Acho que vai ser fácil porque o Vereador [da CMS] gosta muito deles, todos gostam muito deles, e vendo que eles estão a crescer de novo vão ajudá-los.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Embora durante todo o meu contacto com esta associação, se tenham traçado vários planos de acção, até aos finais de Junho não havia grandes alterações a registar. No entanto, é importante mencionar que passou a existir uma voluntária, oriunda do meio académico, com quase total disponibilidade para a associação que se tornou responsável por regularizar, a todos os níveis, a situação da associação.

Ficou muito claro, desde o início da minha investigação, que existia uma aspiração colectiva da construção de um Centro Comunitário com Mesquita integrada num terreno disponibilizado pela CMS (imagens dos planos em anexo). Esta não era uma ambição recente (a colocação da primeira pedra remonta a 2012), mas estariam em movimento várias engrenagens que possibilitariam o avanço deste projecto, nomeadamente uma maior estabilidade da direcção da ACITM. O projecto perspectivava expandir o âmbito de acção da ACITM, com melhores condições logísticas. Foi-me, inclusive, apresentado o mês de Abril de 2017 para início das obras. Não se verificou. Porém, foi defendido que os contactos para investimento na vertente religiosa deste empreendimento estariam já finalizados. Seria apenas necessário assegurar o financiamento da prestação de serviços sociais. Por muito que este projecto ainda esteja em vias de concretizar, é relevante mencioná-lo para demonstrar que existem projectos para o futuro e que os dirigentes da ACITM não se acomodam às condições de intervenção que têm agora.

2.2 Estrutura e funcionamento

As IPSS são uma «realidade multissecular» (Sousa, n.d.) em Portugal, uma vez que ao longo dos tempos se consagraram como essenciais para a prestação de serviços sociais (Sousa, n.d.). A implementação do Estado previdencial, no século XX, alterou o princípio que regia estas instituições, uma vez que passou a ser este mesmo Estado, o portador da «responsabilidade política pela protecção social, mediante a consagração de direitos e a prestação de serviços diversos.» (Sousa, n.d.:7). No entanto, ao invés desta alteração estrutural colocar em causa a existência das IPSS, elas foram solicitadas pelo Estado para prosseguir com o seu trabalho, passando a vigorar uma lógica de cooperação, contribuindo o Estado de forma vital para o financiamento destas organizações (Sousa, n.d.). Neste acordo de cooperação, importa salientar que «as instituições não se posicionam face ao Estado, fundamentalmente, na defesa da sua viabilidade, mas sim a favor das pessoas necessitadas; e, assim, com estas mesmas pessoas e suas famílias, com o Estado, com as comunidades locais e com outras entidades, procuram as melhores soluções possíveis.» (Sousa, n.d.:7).

É útil recrutar a análise do associativismo guineense (Bissau), na AML, levada a cabo por Celeste Quintino (2010), de modo a compreender que as motivações para a formalização deste tipo de associações são transversais. «São as dificuldades em gerar receitas próprias e a consequente dependência financeira que têm levado as associações a adoptar novas estratégias de formalidade, de negociação, de qualificação e de representação para potenciar o seu agenciamento: (i) tem crescido a procura de soluções formais idealizadas a partir de universos simbólicos de sucesso para aceder a recursos financeiros e parcerias, como a aquisição dos estatutos de IPSS»(Quintino 2010:89).¹³

Tendo em conta o seu enquadramento institucional, é compreensível que estas organizações, particularmente as mais recentes e altamente dependentes de financiamento externo (público ou privado), como era o caso da ACITM, sejam abaladas pelo emagrecimento económico durante os anos de austeridade. Significa isto também que as populações não só se depararam com uma diminuição dos apoios e

¹³ É visível esta preocupação com a produção de receita e no ano de 2011 a ACITM declara ter concorrido a diversos programas de financiamento: Programa de Apoio Financeiro às Instituições Sem Fins Lucrativos (PAFI) da CMS; Bolsa de Valores Sociais; Fundação Western Union; Fundação PT; Prémio Solidar Silver Rose Awards; Programa EDP Solidária; IEFEP e ACIDI (actual ACM). Deste vasto rol apenas as quatro primeiras candidaturas foram deferidas.

serviços sociais prestados de forma directa pelo Estado, como em muitos casos também perderam o acesso aos seus direitos sociais que eram estatalmente garantidos de forma indirecta, através de IPSS.

Muitas destas instituições «procuraram manter a sua identidade própria, radicada na sociedade civil, independentemente do papel do Estado.» (Sousa, n.d.:7). A ACITM não é excepção e recruta o seu dever moral, baseado na ética religiosa dos seus fundadores, para justificar a sua existência e acção. Podem, num primeiro contacto, estas motivações parecer inconciliáveis com os propósitos da Segurança Social e do Estado, porém numa análise mais profunda as semelhanças emergem.

«É uma associação sem fins lucrativos (...) que se pauta pelo princípio de que um bom Ser Humano tem de falar, pensar e fazer o bem ao próximo, traduzido num apelo à união entre os Seres Humanos, baseado no primado de que todo o bem que uma Pessoa deseja para si deve desejar aos Outros, independentemente da sua origem, religião, etnia ou género.» (ACITM 2010)

Quando se formalizou e se constitui como uma IPSS, a ACITM teve em parte de abandonar a sua estrutura informal, passando inclusive a ter órgãos sociais para aceder ao estatuto de pessoa colectiva. A partir desta altura, passou a ter uma direcção composta por Presidente, Vice-Presidente, e Tesoureiro; um Presidente da Assembleia Geral; Presidente do Conselho Fiscal. O trabalho desenvolvido pelos membros dos corpos sociais e pelos dinamizadores de actividades é voluntário. A adopção desta estrutura formal deveu-se mais a uma imposição do que a uma vontade dos próprios. Prova disso é que em muitas coisas mantiveram uma forma de trabalho assente nos preceitos informais que já praticavam e que melhor conhecem.

«Eu só estou aqui como Presidente [da ACITM] porque é o que vocês obrigam, ter esta forma.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

«A gestão que eles fazem de muitas das dificuldades, mesmo de direcção é sempre feita como gestão em casa, sentiam-se desconfortáveis às vezes por terem certas discordâncias à nossa frente [K'Cidade] e diziam 'isto não é para falar aqui'» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

As consequências negativas deste modo informal de gestão da associação é no plano da burocracia e contabilidade, existindo alguma dificuldade em seguir os protocolos exigidos a uma IPSS, sobretudo depois de terem deixado de ter condições

para manter um contabilista. Outra é um grande nível de centralização das tarefas numa ou poucas pessoas, principalmente no período de menor actividade.

«Esta associação deve muito ao senhor Boubacar. Claro que faz coisas erradas. Como todos nós. Também não concordo com tudo. Mas se não fosse por ele não sei. E digo isto muito abertamente a quem quiser ouvir.» [Magda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Todavia, as dificuldades são em muito suplantadas pelo trabalho sério que é desenvolvido, em particular pelo seu carácter voluntário. Existe a preocupação de estabelecimento de regras, através da assistente social, nos apoios prestados e nos indivíduos e famílias com primazia no acesso. Dentro das possibilidades de cada um, vão sendo dadas respostas específicas aos problemas apresentados.

«Quem está inserido aqui é priorizado, mas damos apoio a todos os que pedem. Quando vêm cá eu leio a história, marco a entrevista e vejo se é urgente ou se tem de ir para a lista de espera. Normalmente são as famílias com crianças que têm preferência de atendimento.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«As questões jurídicas são tratadas com outro voluntário que também costuma vir cá e ajudar no que consegue.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Importa relembrar que estas associações são fundadas por indivíduos que chegaram a Portugal no final dos anos 80, início dos anos 90, sobretudo através de fluxos pós-coloniais. No entanto, neste caso específico da ACITM, não se constituíram como uma associação com base numa pertença nacional, mas sim assente numa pertença religiosa e cultural, não sendo tão clara a sua «função de arenas políticas nas contestações e negociações de direitos de cidadania *cá e lá*.» (Quintino 2010:87). Como sugeri anteriormente o binómio religião/cultura opera como uma unidade, sendo que esta cultura reivindicada não é agregada a uma determinada nacionalidade, mas sim à ideia de ‘ser africano’¹⁴.

Ainda relativamente a isto, a ACITM tem mais um elemento que importa considerar: a sua prestação de serviços dirige-se à generalidade da população da Tapada das Mercês e concelho de Sintra com base num perfil de classe social comum, mais do que numa partilha de condição migrante ou religiosa.

«A maioria à frente da associação são africanos, mas recebem pedidos de ajuda de brasileiros, moldavos e também portugueses.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

¹⁴ «As associações de aldeia, região e religiosas tendem a servir mais os seus membros a uma escala mais local, enquanto as associações do colectivo nacional são mais abrangentes em termos da população que servem e da escala em que actuam.» (Quintino 2010:90).

2.3 Actividade da ACITM

Relativamente à actividade e trabalho desenvolvido pela ACITM, é necessário ter em conta que durante o meu período de recolha empírica a associação se encontrava numa rota de crescimento do trabalho desenvolvido, mas ainda aquém dos níveis de 2011/2012. Por isto, de modo a entender o contexto que precedeu a minha entrada na associação, debrucei-me sobre documentos presentes na página da internet e questioneei interlocutores sobre o passado recente da associação. Deste modo irei descrever e expor de forma mais sintética o trabalho realizado apresentado no plano e relatório de actividades de 2011 e apenas aprofundar os serviços que se perpetuaram ao longo do tempo e que pude observar mais directamente.

A partir do supramencionado relatório pode ver-se que, em 2011, a associação se organizava em torno de quatro eixos temáticos.

No eixo I – acção social e comunitária – foi colocado em marcha o apoio psicossocial, apoio ao Imigrante, apoio escolar (crianças dos 6 aos 12 anos) e ATL nas interrupções lectivas, explicações de matemática e físico-química (para jovens dos 13 aos 18 anos), início de um banco de doação de vestuário (em parceria com uma associação de pais) e a realização da festa de natal em conjunto com o centro comercial *Floresta Center*¹⁵.

No Eixo II – área formativa – realizaram-se cursos de informática, de inglês, de alfabetização, de língua portuguesa e de língua árabe e um *workshop* de pintura¹⁶.

O eixo III – rede de parecerias – assenta na possibilidade de exponenciar os serviços prestados através de acções de outros parceiros, como disponibilização do RVCC Escolar, dos cursos de líderes e agentes multiplicadores e de alfabetização e português (PPT – Português para Todos) e relação com a Escola Segura.

O Eixo IV – acção cultural e religiosa – embora conectado com a associação goza de alguma autonomia, nomeadamente realizando as actividades de culto, cerimónias religiosas, potenciando a aprendizagem na madrassa e encontros com mesquitas locais.

¹⁵ A criação de um gabinete de Apoio à Inserção na Vida Activa, prevista em pareceria com o IEFP, não se concretizou por constrangimentos burocráticos. As explicações de inglês que estavam previstas não obtiveram interessados suficientes para a sua realização.

¹⁶ O workshop de direito constitucional previsto não se efectivou por falta de inscrições.

Nas previsões existiu ainda um eixo de ajuda social e humanitária internacional, que tinha como actividade única a recolha de bens de primeira necessidade a enviar para países do continente africano. Não foi possível realizar devido à insuficiência de apoios financeiros. No entanto, a simples existência desta preocupação diaspórica vai ao encontro das intenções das associações de migrantes descritas por Celeste Quintino (2010), de alimentar uma ligação com o país de origem, embora seja claro que em caso de escassez de meios financeiros, esta não é a prioridade da instituição.

Aquando do meu contacto inicial com a associação e os seus membros, apercebi-me que o atendimento - ter a sede aberta com horário estipulado - era algo irregular. Decorrente da falta de recursos humanos e da actividade anémica da associação. No entanto, desde logo percebi que se procurava uma solução, sobretudo através de voluntários, e que compreendiam que este era um sinal essencial para a efectiva reactivação e recuperação da instituição. Foi-me, inclusivamente, requerida ajuda nesta procura de voluntários, nomeadamente no meio estudantil. Em Março de 2017, entre os membros da direcção e alguns voluntários, o atendimento mais directo da associação, passou a estar mais garantido. Este contacto eficaz permitiu que muitos problemas simples pudessem solucionar-se imediatamente, desde dactilografar uma declaração oficial a computador ou esclarecer uma dúvida.

«Isto que aconteceu agora [senhora que pediu ajuda para encontrar habitação] está sempre a acontecer. Eu vou na rua e vejo anúncios e guardo sempre o número, já sei que vai aparecer alguém a perguntar por casa.» [Boubacar 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

«Nós aqui somos intermediários, ajudamos com as dificuldades, pessoas que vão à Segurança Social e não percebem as informações e acabam por criar mais problemas. Mas damos muito apoio moral, porque às vezes o que as pessoas precisam é de ouvir alguém dizer que o problema se vai resolver.» [Boubacar 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

Hoje a associação, no plano do eixo social e comunitário, assegura assistência social, apoio jurídico, tendo encaminhado o apoio escolar para as escolas. O eixo VI, dentro da sua relativa autonomia, continua a desempenhar as suas actividades na mesquita. Os restantes eixos encontram-se adormecidos, embora se mantenha a vontade e trabalho de reactivação.

«Aqui damos resposta a famílias carenciadas portuguesas e estrangeiras. Depois a nível da integração é muito importante a língua, e já se fez cursos de línguas com professores voluntários e o preço era simbólico. Há outros que batem à porta e dizem que apenas

precisam de emprego, porque a família pode ajudar temporariamente, daí que não vejam necessidade na distribuição alimentar. Outros precisam é de vestuário.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Excluindo o funcionamento da mesquita, a actividade mais regular que pude observar foi a distribuição de comida. Esta distribuição é realizada uma vez por semana – sexta-feira – num antigo talho do mercado da Tapada das Mercês, alugado para este efeito. Assim, todas as sextas-feiras alguns, poucos, voluntários aparecem no talho ao início da tarde para ajudarem na organização e limpeza do espaço enquanto o responsável da direcção trata da recolha dos alimentos.

«Dali da Tapada o percurso é até ao Fórum Sintra. Aí entramos pela zona das descargas e alguém se dirige a uns trabalhadores do Pingo Doce que lá estão, depois de feita a identificação ao portão. São entregues as facturas da parte do Pingo Doce que comprovam os alimentos que foram entregues para garantir a isenção do IVA porque não estão a deitar comida para o lixo. Depois carrega-se o que há para dentro do carro.» [Caderno de Campo 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

Esta recolha de alimentos não é isenta de dificuldades, uma vez que em alguns dos casos a que pude assistir, o Pingo Doce parece esquecer-se de que também auferir de um benefício por dar esta comida, sendo até por vezes encarado como um favor às instituições.

«Demorámos mais porque o Pingo Doce diz que vai deixar de dar as caixas de plástico para trazer a comida. Desta vez já não deu. Dizem que custa dinheiro. E nós demoramos mais porque temos de estar lá a arrumar tudo na hora.» [Boubacar 6/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Isto é particularmente problemático devido à dependência total da distribuição da comida da associação desta loja do Pingo Doce, sendo as famílias altamente prejudicadas quando ocorre uma diminuição dos alimentos entregues¹⁷.

«Já o ano passado no Natal foi assim. Eles não têm pessoas para pôr a comida de lado que eles sabem que vai sobrar e dão menos e preferem deitar para o lixo.» [Boubacar 9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

«O Pingo Doce dá digamos donativos. Nunca falharam. Mas com a quantidade de comida que dão e ser só de uma loja, as famílias apenas podem receber uma vez por mês. Estamos

¹⁷ Várias associações que prestam este tipo de serviços assentam a sua recolha de géneros alimentares no Banco Alimentar, mas isto implica um conjunto de constrangimentos burocráticos a que a ACITM deixou de conseguir dar resposta em determinada altura.

a pensar fazer um levantamento para ir pedir a mais lojas com uma campanha aqui na área, ir aos pequenos mercados, ao talho, padarias e assim.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Após a recolha de alimentos, no antigo talho da Tapada das Mercês, procede-se a uma organização dos alimentos disponíveis pelas pessoas que irão ter direito nesse dia.

«Antes todas as pessoas recebiam todas as semanas. Mas com mais pessoas e menos sítios a dar comida agora cada família recebe uma vez por mês no dia delas.» [Boubacar 9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

As famílias escaladas para cada dia são prioritárias em relação aos restantes habitantes, mas têm de levantar a sua quota-parte até às 19 horas. Após este momento, as sobras são redistribuídas seguindo a ordem de uma lista criada no próprio dia, elaborada por um dos voluntários. Cada indivíduo que se queira inscrever para a segunda distribuição tem de aparecer presencialmente. É compreensível que, normalmente, os primeiros nomes desta lista sejam destes voluntários - que ajudam porque precisam e porque precisam ajudar. Muitas das pessoas aparecem nesta última distribuição de comida e só depois é que são integradas no sistema mais amplo de assistência social da associação e incorporadas num dia específico.

«[Sobre como as pessoas têm conhecimento do banco alimentar] Aqui é espontâneo. Às vezes é recrutamento mesmo no banco alimentar e são encaminhados para o apoio social.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

A comida distribuída, sendo já escassa em termos quantitativos, é também bastante nutricionalmente incompleta, predominando os artigos de pastelaria (doces e salgados) e o pão. Outros artigos, como fruta e legumes, são distribuídos em função do agregado familiar das famílias determinadas para cada dia, de modo que apenas é usual sobrares os artigos de pastelaria e padaria para a segunda redistribuição. Numa lógica de desperdício mínimo, também as sobras de pão são oferecidas a um café próximo.

«Às vezes chegam iogurtes, mas nunca carne ou peixe, nem refeições quentes.» [Magda 16/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

Acho ainda que é relevante entender que relativamente às restrições alimentares da religião muçulmana, embora esta preocupação seja cada mais presente, existe um sentimento de que «todo o pão é farinha» como referido por um dos dirigentes muçulmanos.

«Boubacar: Não lhe dês pão com chouriço. Eles lá em casa não comem porco.
Eu: Mas a comida é halal?
Boubacar: Oh, já sabe como é, isso não dá. Mas todo o pão é farinha» [Eu e Boubacar
9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

«Existe uma preocupação cada vez maior das instituições (sobretudo do FEAC¹⁸) para comida que os muçulmanos não comem, por exemplo substituir fiambre por fiambre de peru.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

A distribuição semanal de comida acaba por ser um espaço de convivialidade de indivíduos que, partilhando vizinhança, não têm muitos mais momentos de contacto. Não quero com isto tornar mais simpático um momento sintomático das vidas difíceis destas pessoas, mas sim acrescentar esta dimensão da partilha e solidariedade que se estabelece nesta ocasião.

«O banco de alimentos acaba por ser um espaço de convívio para os voluntários, para aqueles que vão lá buscar comida, mas sobretudo para quem se inscreve para as 19H, que depois tem de estar por ali para não perder a vez. Sinto que é um espaço muito franco, pelo menos entre os voluntários.» [Caderno de Campo 3/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

2.4 Parcerias

Na altura de maior actividade são elencados um conjunto vasto de parceiros, para além do poder local¹⁹. Hoje, pelo menor nível de actividade, torna-se mais difícil compreender que parcerias estão activas ou que funções desempenham. No entanto, é por demais evidente que o K'Cidade continua a desempenhar um papel de relevo. Presentemente, surgiu um parceiro que também tem sido essencial para a reabilitação da ACITM – o Observatório Lusófono de Actividades Económicas (OLAE).

Existe uma clara articulação com o poder local, tanto com a JFAMM como com a CMS, desde já pela inclusão da instituição na Rede Social²⁰ do Concelho de Sintra. Esta cooperação baseia-se num encaminhamento de casos que não são resolúveis pela ACITM orientando-os para outras instâncias mais indicadas. Neste plano do poder

¹⁸ Fundo Europeu de Ajuda a Carenciados

¹⁹ A MCL e a CIL; o Agrupamento de Escola Visconde Juromenha; a F.A.K. com o Programa K'Cidade; o Banco de Voluntariado de Sintra; o Polícia de Segurança Pública (PSP) de Algueirão e Mem-Martins; o Centro Comunitário Paroquial de Algueirão.

²⁰ «A Rede Social é um Programa que incentiva os organismos do sector público (serviços desconcentrados e autarquias locais), instituições solidárias e outras entidades que trabalham na área da acção social, a conjugarem os seus esforços para prevenir, atenuar ou erradicar situações de pobreza e exclusão e promover o desenvolvimento social local através de um trabalho em parceria.» (“Rede Social - Seg-Social.pt” n.d.).

local, a associação concretizou, desde o seu estabelecimento mais formal, parcerias tanto com a JFAMM como com a Câmara Municipal, sobretudo motivadas pela componente social desenvolvida pela ACITM. Ou seja, embora seja relevante a componente religiosa, os representantes do poder local mencionam muito claramente que a ACITM presta serviços à generalidade da população do território da Tapada das Mercês.

«A associação já tinha a parceria estabelecida com o executivo anterior. Nós apenas a mantivemos. Do que sei da associação, a componente social esteve sempre na base do seu surgimento. Para servir a comunidade islâmica e a comunidade da Tapada.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

«A ACITM é muito estimada pelo município, foram se afirmando e depois proporcionaram um serviço social de valor inestimável. São parceiros estratégicos, como outras associações. Tinham interesse pelo culto, mas empreenderam um esforço para responder também a outras comunidades.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

A componente religiosa é até relevada para conceber esta associação como outras associações de migrantes, isentas de propósitos religiosos.

«No concelho de Sintra existem duas associações islâmicas - Tapada das Mercês e do Cacém - com propósitos idênticos às outras associações de imigrantes.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Relativamente às dificuldades desta associação, não são encaradas como específicas. É entendido que muito do caminho árduo desta associação decorre das características do associativismo no geral.

«Esta associação não padece de dificuldades específicas. São associações que surgem do voluntariado e até do voluntarismo. Falta responsabilidade e conhecimento das bases. Só têm a fragilidade das suas consciências.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Até porque é inevitável situar o abrandamento da actividade da ACITM no quadro da crise económica, uma vez que para além de sentirem a crise a abater-se sobre a associação islâmica, também tinham como tarefa diminuir as suas consequências junto da população.

«Todas têm altos e baixos, algo natural do movimento associativo e é preciso ter em conta que em 2013 apanharam o pico da crise. Tiveram um impacto enorme para garantir que a crise não era ainda mais sentida por toda a população. Mas sentiram na pele essa diminuição de fundos. Na altura, depois das dificuldades perderam a sua estruturação, estavam desmotivados e estava até um pouco ao abandono. Foi preciso re-fundar, re-

organizar. Isto aconteceu também graças ao apoio da F.A.K., a sua formação e capacitação.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Ainda assim, havendo uma compreensão de que a ACITM não enfrenta dificuldades orgânicas muito distintas do restante associativismo, a componente migratória é apontada como uma agravante desta situação.

«Não é a única associação com dificuldades, há outras que têm os mesmos problemas e em que os dirigentes também não sabem o que andam a fazer, mas claro que sendo imigrantes há um agravamento das dificuldades. É preciso trabalhar tanto no plano interno como no plano externo. Numa primeira fase os dirigentes precisam de acções de formação, não é formação para todos, que isso ninguém quer saber, mas sim para os corpos sociais. Depois é preciso numa segunda fase eliminar a barreira da língua.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Mas o balanço geral é largamente positivo e reconhecido, nomeadamente ao nível dos programas de formação e de língua portuguesa, que respondiam a uma necessidade que outras associações, com projectos de resposta social, não asseguravam.

«Conheço a Associação durante a minha candidatura pelo PS à CMS. O PS de Sintra já os conhecia e foi assim que entrei em contacto. Tive uma grande admiração por eles, estavam a dar cursos de literacia e de português que me parecia extremamente importante.» [Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas]

Neste capítulo procurei abordar a criação da ACITM, as suas motivações pragmáticas de dificuldades de mobilidade para a MCL, dificuldades económicas no geral e dificuldades de “integração” e de comunicação. Mas também as motivações específicas de uma determinada ética religiosa. A experiência migratória e a assumida pertença a uma cultura distinta são apenas catalisadores para a criação desta associação. Importou referir o envolvimento e ramificações institucionais desta associação, desde a sua criação e as actuais. Sendo também importante para perceber as questões dos capítulos subsequentes – Estado social e Estado secular – o enquadramento legal da ACITM como IPSS, e a história por detrás da criação destas instituições.

3. «Depois de dar comida àquelas famílias sinto-me um grande homem.» - Condições de vida, trabalho social e “comunidade”

Neste capítulo pretendo reflectir sobre as motivações do trabalho que é realizado pelos indivíduos que tornam a prestação de serviços da ACITM possível. O que é que os membros da associação e a comunidade envolvente vêem como objectivos últimos para as actividades desenvolvidas, para a existência da associação. De que forma, estes espaços de convivialidade criam uma comunidade local, segundo um critério socioeconómico, superando pertenças religiosas e étnicas.

Penso ser fundamental partir para estes discursos com os motivos mais imediatos – as condições de vida. De certa maneira, os relatos e esta consciência das dificuldades estão sempre como pano de fundo. Dificuldades em encontrar trabalho, as poucas condições do mesmo, o elevado custo de vida para populações que têm tudo contado, a discriminação face à cidadania, sobretudo quando isso afecta o acesso a direitos básicos (como o mercado laboral e habitação).

As motivações que mobilizam a realização deste trabalho social e voluntário são múltiplas e isso também é espelhado nos discursos dos vários interlocutores. Embora este grupo local se constitua para além das pertenças religiosas e étnicas, nos membros e dirigentes da associação são visíveis motivos decorrentes de uma certa ética religiosa. Coabitam com valores de solidariedade, sentimentos de partilha de situações como no caso dos indivíduos que se tornam voluntários depois de terem sido beneficiários de algum apoio. É também relevante ter em conta a forma como as instituições mais próximas – Junta de Freguesia e K’Cidade – perspectivam este trabalho social de forma distinta, com contornos caritativos, assistencialista ou no seu oposto numa procura de soluções holísticas e integradas.

Por fim, surge o papel da auto-intitulada comunidade de muçulmanos, que por vezes parece encontrar-se num plano paralelo ao da associação, com sistemas de interajuda complementares, regendo-se com contornos de maior informalidade. Estas relações, estabelecidas no seio desta comunidade, pautam-se pela manutenção da ‘dignidade’, alguma privacidade das necessidades reais, acedendo a estratégias, incluindo matrimoniais, para a melhoria do bem-estar comum.

A voz inicial que recruto para intitular esta secção permite compreender que aquando da minha chegada à ACITM, a sua actividade assentava de forma preponderante na distribuição de comida. Isto implicou, desde logo, que tenha sido

muito evidente para mim o contexto socioeconómico desfavorável, mas, simultaneamente também a tentativa dos meus interlocutores ultrapassarem estas dificuldades. Por um lado, porque a situação é clamorosamente desfavorável e necessita de resposta imediata, mas, por outro, porque parece que se não partir dos próprios a criação de soluções estas não surgirão pela mão de ninguém, incluindo o estado local e central.

Relativamente tanto ao contexto como às soluções apresentadas todos os actores envolvidos neste grande palco dão contributos importantes e apresentam perspectivas diferentes. E a análise destes discursos, por vezes conflituantes, permite entender as dificuldades e estratégias no concreto.

Este contexto económico é visível e verbalizado pelos meus interlocutores, no entanto, considerando a complexidade da realidade social esta não se encaixa inteiramente nas grelhas de análise conceptuais. No obstante, uma abstracção como a da classe social acompanhou-me ainda antes de entrar no terreno, daí que importe situar o que entendo por isso. Deste modo, classe é aqui definida segundo o princípio marxista, que delinea a fronteira segundo um princípio económico entre os que possuem e controlam os meios de produção e os que sobrevivem através da venda do seu recurso único – a força de trabalho. Ou seja, mais do que tomar a definição apresentada no Manifesto do Partido Comunista: «[Homem] livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo [Leibeigener], burgueses de corporação [Zunftbürger] *** e oficial, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em constante oposição uns aos outros, travaram uma luta ininterrupta»(Marx e Engels 1999:np), pode ser mais útil tomar a caracterização apontada por Karl Marx no Capital: «Os proprietários de mera força de trabalho, os proprietários de capital e os proprietários fundiários — cujas fontes de proventos respectivas são salário, lucro e renda fundiária —, portanto, [os] operários assalariados, [os] capitalistas, e [os] proprietários fundiários, formam as três grandes classes da sociedade moderna que repousa sobre o modo capitalista de produção.» (Marx 2017 [1867]:977).

Tenho, em conta, contudo, que as sociedades contemporâneas, na qual se insere a portuguesa, assentam numa lógica económica criadora de multiplicidade de posições de classes, que não se coaduna com uma visão simplista e dicotómica²¹ da divisão

²¹ Ou tricotómica, tendo em conta os proprietários fundiários.

social. Embora esta ideia não seja contrária ao pensamento marxista, que assume que a existência de estratos intermédios não coloca em causa que a tendência geral do modo de produção capitalista é cada vez mais o divórcio entre os meios de produção (que se transformam em capital) e o trabalho (que se transforma maioritariamente em trabalho assalariado) (Marx 2017 [1867]). Também em Portugal há este reconhecimento de uma sociedade com um feixe de classes, mas que se encaminha para a crescente bipolarização (Carmo, 2013). No que concerne a situação nacional, de acordo com vários indicadores de medição e comparação de desigualdades de rendimentos entre países, Portugal apresenta-se como um dos países mais desiguais da Europa, com uma estrutura social polarizada (Carmo et al 2015). Ou seja, também neste contexto, a noção teórica de classe permanece como um conceito e indicador essencial para analisar as mudanças estruturais de sociedades contemporâneas (Carmo et al 2015). No enquadramento da classe parto de uma percepção multidimensional de desigualdade social, que «não implica menorizar a saliência da classe social enquanto conceito, tendo até o mérito de acrescentar dimensões e conceitos indispensáveis para uma compreensão sociológica dos mecanismos de (re)produção da desigualdade, contrariando linhas argumentativas que defendem que a sociedade é na sua essência aberta e de que existe abertura de oportunidades, assente em mecanismos de reconhecimento meritocrático.» (Ramos 2013:56).

No caso do presente estudo, o referido grupo pode enquadrar-se facilmente na concepção económica de classe acima apresentada, por se encontrar no pólo mais subordinado da estrutura social. Mas, do ponto de vista metodológico é aqui realizada uma pesquisa mais debruçada sobre as percepções subjectivas dos meus interlocutores das suas condições de vida e estratégias empreendidas. Não se alicerça a pesquisa na análise de indicadores socioeconómicos que infiram o posicionamento objectivo na estrutura. Daí que seja necessário incluir contributos teóricos que reflectam esta dimensão mais individual.

Ainda dentro dos contributos da teoria marxista importa apontar a distinção de “classe em si” e “classe para si”, que adiciona a dimensão da consciência e que esclarece que a situação económica de forma isolada não cria uma assunção automática a uma classe social. Karl Marx (1991 [1847]) advoga que as condições económicas transformaram as populações rurais em trabalhadores, que passaram a partilhar uma situação e interesses comuns, constituindo-se numa classe já em si, em oposição ao

capital, mas não ainda para si. Através do desenvolvimento da luta, esta massa populacional une-se e passa constituir uma classe para si, e os interesses que defende passam a ser os interesses da classe. Esta distinção importa para demonstrar que, mesmo não existindo participação na luta política, a comunhão de condições de vida pode propiciar desde logo um sentimento de partilha de interesses. Mais, existindo consciência de condições de vida surgem estratégias de sobrevivência, individuais e colectivas.

Esta dimensão mais subjectiva da apropriação do lugar estrutural é apresentada por E.P. Thompson (1963). Para este autor, os indivíduos com experiências comuns (herdadas ou partilhadas) permitem que a classe “aconteça” quando sentem e articulam a identidade dos seus interesses entre si e em oposição a outros indivíduos com interesses distintos. Diz o autor que não vê a classe como estrutura ou categoria, mas como algo que de facto acontece nas relações humanas (Thompson 1963). A experiência de classe continua a ser amplamente determinada pelas relações produtivas dos indivíduos e aparece como determinada, mas a consciência de classe é definida pela forma como esta experiência é mediada por tradições, valores e ideias (Thompson 1963).

Segundo Pierre Bourdieu (2014), esta “classe em si” não se constitui como classe actual e grupo mobilizado para a luta, mas sim como “classe provável” que poderá criar menos obstáculos a esta mobilização. Esta é constituída por indivíduos portadores de «categorias de percepção do mundo social, no essencial, produto da incorporação das estruturas objectivas do espaço social.»(:144). E, para este autor, importa não achar que a passagem da “classe em si” para a “classe para si” é algo determinista e inevitável ou, no seu oposto uma tomada de consciência totalmente voluntária (Bourdieu 2014).

A posição de cada indivíduo no espaço social é definida pela posição que ocupa nos diferentes campos – sobretudo económico – mas também cultural, social e simbólico (Bourdieu 2014) Mas esta posição é também relativa porque a «posição ocupada neste espaço comporta uma informação sobre as propriedades intrínsecas (condição) e relacionais (posição) dos agentes.» (Bourdieu 2014:138). Mas, como nos diz E.P. Thompson (1963), é essencial que a classe seja definida na análise da sua vivência concreta e quotidiana e é isso que pretenderei fazer aqui: «Class is defined by men as they live their own history, and, in the end, this is its only definition.» (:11)

Do ponto de vista objectivo, é importante perceber que esta predominância de indivíduos e famílias enquadradas neste contexto socioeconómico, subordinado neste espaço físico concreto da Tapada das Mercês, é consequência de um processo histórico específico. Um processo que se espelha no tecido urbano e em cada cidade de forma distinta, devido às adaptações locais assumidas pelas forças globais e nacionais. «Clearly each city constitutes a particular social and economic field that has been shaped as much by history as by present-day local, regional, national, and often global forces.» (Brettell 2000:131)

Em Portugal, estas forças múltiplas mencionadas pela autora provocaram uma inversão do espaço que, se iniciou com a urbanização de arredores, transitou para a generalização e consolidação da suburbanização de Lisboa e, por fim, reconstituindo-se à escala de freguesia (Nunes et al 2010). Este foi um fenómeno que se amplificou de tal forma que se tornou possível afirmar, relativamente aos dados de 2001, que três quartos da população da zona metropolitana de Lisboa habitavam em treze dos concelhos vizinhos de Lisboa – Cascais, Sintra, Oeiras, Amadora, Odivelas, Loures, Vila Franca de Xira, Alcochete, Montijo, Barreiro, Moita, Seixal e Almada (Nunes et al 2010).

E, para estas geografias suburbanas, são arremessados indivíduos com determinadas características. Através da análise de Loïc Wacquant (2007), destes processos de segregação social e espacial entre França e os Estados Unidos da América (EUA), fica claro que o contexto português se aproxima mais do francês. A relegação opera sobretudo segundo o vector da posição de classe, embora articulada com a proveniência ou aparência étnica. Também em Portugal é evidente que estamos perante indivíduos que pertencem a categorias subordinadas e relegadas para territórios penalizados e penalizadores que se posicionam no fim da hierarquia simbólica dos bairros residenciais (Wacquant 2007).

Loïc Wacquant (2007) reconhece que as desigualdades urbanas e sua distribuição no espaço mudaram em França por altura dos anos 70, sobretudo consequência do aumento do desemprego e de dinâmicas de flexibilização laboral.

Não levei a cabo uma análise estatística e histórica da evolução demográfica na freguesia de Algueirão e Mem-Martins, ou mais particularmente na localidade da Tapada das Mercês. Considerando a dimensão e diversidade do concelho de Sintra, uma

analogia com base noutra freguesia/localidade tem as suas limitações. No entanto, entender este processo histórico global, nacional e local já permite inferir tendências da realidade estudada. Por isso, pode ser útil tomar como referência a explosão urbana de carácter metropolitano nos «subúrbios citadinos» visível na freguesia de Agualva-Cacém em que «em 1960, naquela freguesia alojavam-se cerca de 7 mil habitantes e em 1981 eram recenseados 45 mil habitantes» (Nunes et al 2010:133).

Importa agora, quanto a este tempo histórico, dar conta da importância do 25 de Abril e consequente descolonização para este processo de constituição metropolitana de Lisboa. Desde os anos 1960, a capital estava inserida numa tendência negativa da demografia e, após o fim do Estado Novo, ocorre uma compensação demográfica com a inflexão proporcionada pela chegada de migrantes (Nunes et al 2010). Isto permite entender como se proporcionaram continuidades entre o período colonial e pós-colonial, também visíveis através do espaço urbano (Domingos e Peralta 2013; Mapril 2013). E isto não tem apenas repercussões na organização espacial dado que «é também através do espaço da cidade que se desenham novas políticas da identidade, engendrando reactualizações das ideias de raça, classe e comunidade sobre ideologias imperiais prevaletentes.» (Domingos e Peralta 2013:xxxvi).

Tomando dois dos aspectos que Caroline Brettell (2000) avança para caracterizar os espaços urbanos, é possível dizer que 1) a zona metropolitana de Lisboa tem uma história pouco profunda e relativamente recente no seu relacionamento com imigrantes (pelo menos a comparar com outros contextos europeus ou do mundo); e 2) que são identificáveis áreas residenciais segregadas receptoras de imigrantes. Relativamente a esta segunda característica, assemelha-se ao caso francês, onde são visíveis enclaves territoriais de elevada concentração das chamadas “minorias” ou populações com aparente marcador étnico, imigrantes e seus descendentes (Wacquant 2007). Ao contrário do modelo dos EUA, tanto em França como na AML, é comum identificar nestas zonas 15 a 30 nacionalidades, mesmo que existe maior predomínio demográfico de indivíduos provenientes das ex-colónias africanas (Wacquant 2007).

No meu terreno, como revelado pelo Vereador da CMS – Eduardo Quinta Nova, a configuração do tecido urbano e a sua identificação com um posicionamento socioeconómico não é alheia aos seus habitantes:

«A Tapada é um polo urbano muito densificado e acabou por acolher população carenciada.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Porém, ao contrário do que se poderia pensar, existe uma grande circulação desta população. Entre processos de migração vários, internos e externos, muitas das pessoas com que contactei já passaram por vários dos conselhos limítrofes a Lisboa e não só a fixação na Tapada das Mercês não é óbvia, como para muitos não é a primeira área residencial. Isto tem repercussões também para aquilo que é encarado como comunidade residencial, pois é um grupo dotado de grande fluidez. Mais, importa reparar que para muitos o percurso habitacional foi em paralelo à expansão metropolitana de Lisboa, dado que muitos começaram por habitar na cidade de Lisboa e terminaram (por agora) no concelho de Sintra. Para além disso, quando elencam as zonas de Lisboa por onde passaram vão ao encontro da percepção da capital como um espaço também ele estruturalmente segregado na ocupação do espaço (Mapril 2013).

«Vivi já em muitos sítios – Oeiras, Penha de França, Almirante Reis, Graça. Em 2013 fui para a Tapada.» [Boubacar 1/Junho/2017 Lisboa]

Também a escolha do local tem diversas condicionantes e, não é por se encontrarem num posicionamento estrutural desfavorável que eliminam da equação a atractividade da sua potencial zona de residência, o ambiente político ou até o clima.

«Vivi em vários sítios, em Algés, depois na Moita. Mas a Margem Sul não gosto, por causa dos comunistas. Gosto de Lisboa, é uma cidade bonita. As minhas cidades preferidas da Europa são Lisboa, Roterdão e Luxemburgo. E o Alentejo o tempo é igual a África.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada]

É um truísmo observar que um dos aspectos que enforma a distribuição dos indivíduos, segundo o vector do seu estatuto económico, ao longo do tecido urbano é o preço das rendas e o mercado imobiliário. Também há mecanismos legislativos que concebem, formatam e controlam a ocupação e dispersão urbana. No caso português, remonta historicamente ao processo de criação de bairros de promoção estatal ainda durante o Estado Novo, com o “Programa das casas económicas”, revestidos de marcadores ideológicos sobre a concepção da família mas, de forma mais impressionante não contemplavam os estratos socioeconómicos mais baixos (Baptista 1999).

Hoje, é interessante constatar que para esta população a habitação continua a ter um peso muito significativo no orçamento familiar e, mesmo estando perante uma segregação espacial segundo critérios económicos, isso não tem um correspondente imediato num preço mais adequado das rendas.

«Aqui na Tapada como não há ‘bairros sociais’ perto por isso não há habitação e renda social.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

Portanto, como demonstra esta interlocutora nesta freguesia do concelho de Sintra, não existe um reconhecimento das especificidades financeiras da sua população. A noção oficial e estatal para este tipo de aglomeração urbana - Bairro de Habitação Pública - aparece agora nos discursos públicos e políticos de forma a ultrapassar discursivamente e na prática o conceito de “bairro social”, que sugere vários sufixos pesados como “problemático”, “desfavorecido”, “inseguro”.

Estas concepções, elas sim problemáticas, alimentam o estigma e discursos políticos e mediáticos dos quais dificilmente os indivíduos a eles sujeitos são capazes de escapar. Sobretudo quando o poder discursivo destas categorias actua sobre populações economicamente marginalizadas que não têm ao seu alcance a possibilidade de criar a sua própria representação pública. (Wacquant 2007).

Como se isto não fosse suficientemente constrangedor de uma vida com qualidade, acresce a isto o problema, bem real, de encontrar um senhorio que esteja disponível para lhes arrendar a casa. Isto fica patente na conversa com o Vereador Eduardo Quinta Nova que, a propósito do acolhimento de refugiados demonstra como os senhorios têm na mão a possibilidade de decidir a quem disponibilizam casas e segundo que critérios.

«No caso das famílias de refugiados contactámos directamente a ERA e a REMAX para arrendamentos. Depois tivemos problemas com os senhorios porque não queriam. E as pessoas dizem sempre mal do Estado porque coloca sempre os ciganos em habitação social, mas então se não for assim ficam sem casa porque ninguém lhas arrenda.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Infelizmente, o caso francês releva, novamente semelhanças com a realidade aqui estudada, onde também as agências imobiliárias actuaram de forma diligente, embora não sem controvérsia, para prevenir a constituição dos “ghettos” de imigrantes e gerindo a dispersão das chamadas “famílias problemáticas” (Wacquant 2007).

Portanto, estamos perante um paradoxo em que mesmo esta localidade sendo percebida por tudo e todos como um ‘bairro social’, acaba por abarcar apenas os aspectos negativos deste ideário. Contrariamente ao mencionado pelos interlocutores de Michelle Johnson (2006), em que a habitação informal (‘barracas’ ou edifícios

inacabados) surge como uma alternativa, com a vantagem da inexistência de renda e de controlo social, no caso da Tapada das Mercês isto não surge como possibilidade.

Na AML a segregação espacial destas aglomerações não é total e não é impermeável. As zonas segregadas na AML são ilhas residenciais e não são conjuntos multifuncionais e auto-suficientes que se podem reproduzir sem trocas com os seus arredores (Wacquant 2007).

Pelo menos no contexto da metrópole lisboeta, uma das razões para esta permeabilidade com o restante tecido urbano deve-se à expansão segundo vias ferroviárias e rodoviárias. «É ao longo das principais linhas férreas – linha de Sintra, Cascais, Azambuja e Sul do Tejo – e principais rodovias – A1 A2, A5 e A8, Segunda Circular e Eixo Norte-Sul, CRIL e CREL – e num território constituído por trinta e oito freguesias que se concentra metade da população da metrópole, cerca de um milhão e 200 mil habitantes» (Nunes et al 2010:133).

Porém isto não significa que a mobilidade seja óbvia e assídua. Até porque, para quem não tem uma mobilidade pendular que justifique a compra de um passe mensal, os bilhetes comprados avulso são dispendiosos. E muitos dos meus interlocutores são peremptórios em assinalar a raridade das suas incursões para fora da Tapada das Mercês. Isto está em sintonia com outros relatos apresentados na literatura: «I have visited Guinean women in neighbourhoods outside of Lisbon who have not been to central Lisbon since they arrived more than ten years ago.» (Johnson 2009:98).

Esta mobilidade torna-se ainda mais complexa quando não é feita ao longo de apenas um destes eixos de circulação, neste caso Lisboa-Sintra. Como a rede de transportes acompanhou a «cidade em forma de dedos de luva» (Nunes 2013), é bastante complexo transitar de um dos subúrbios citadinos para outros, sem utilizar o veículo automóvel. Isto é apontado por uma das minhas interlocutoras, relativamente às suas deslocações residência-trabalho, como algo que interfere significativamente com a sua qualidade de vida.

«Trabalho por turnos num centro de dia na Parede. Quando é o turno da noite não consigo fazer quase nada durante o dia nem dormir. É longe e demoro muito nos transportes.»
[Angelita 4/Novembro/2016 Tapada]

Mas, para esta mulher, por muito custoso que possa ser, em termos financeiros e temporais, trata-se de garantir o sustento de modo que estes sacrifícios são encarados como «ossos do ofício» e não como uma opção em aberto.

O “ofício” é preponderante naquilo que são as condições de vida desta população. Embora se possa compreender que o acesso ao mercado de trabalho se apresente com maiores obstáculos para aqueles que migram para Portugal, é uma dificuldade generalizada. Em Portugal, apesar da recomposição decorrente do aumento educacional da população, da terciarização da economia e da feminização da força de trabalho, isto não alterou o quadro geral que mantém a existência de classes subordinadas com qualificações e pagamentos baixos (Carmo, Carvalho, e Cantante 2015:np). No caso da interlocutora seguinte, o problema é de facto o trabalho não surgir, que ela justifica por questões etárias, apesar da sua total disponibilidade passada e presente para a realização de qualquer actividade remunerada.

«Uma pessoa precisa do dinheiro. O problema é que não há nada. Os jovens ainda conseguem arranjar trabalho do Fórum [Sintra], mas nós não. Eu só quero alguma coisa, já fiz muitas coisas: trabalhei com crianças que foi o que gostei mais, fiz tapetes de arraiolos, costura, tudo um pouco.» [Ana 23/Fevereiro/2017 Tapada]

Mas, como referi, é por demais óbvio que quem chega a Portugal inserido num projecto migratório enfrenta o desconhecido. E, as suas qualificações anteriores à migração, à semelhança do caso dos bangladeshianos (Mapril 2010), não são garantia directa para um trabalho com melhores condições. Na verdade, as potenciais qualificações são descartadas, com custos para os indivíduos e para Portugal, como me diz uma outra interlocutora que aumentou as suas qualificações já pós-migração:

«Um dos problemas é que vêm qualificados do país de origem, e este país precisa. Mas são apanhados por patrões que se aproveitam e os exploram e depois já é difícil sair.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

Como abordei no início desta secção, existe uma grande disponibilidade de todos os interlocutores para descreverem e apontarem as dificuldades das suas vidas, por muito que seja acompanhada por uma certa conformação. Penso que vai, na verdade, ao encontro da passagem do romance de Elena Ferrante sobre a vida num bairro nos arredores de Nápoles: «Não me lembro de alguma vez ter pensado que a vida que nos calhara fosse particularmente desagradável. A vida era assim e mais nada.» (Ferrante 2014:27). Mas, para alguns, esta ideia de justiça social, ou neste caso de

injustiça, surge, nem que seja pelo recrutamento de conceitos como “explorado” e pela alusão a uma oposição “patrão”/trabalhador. E, sobretudo, no seu dia-a-dia, através do seu trabalho voluntário na associação ou na interajuda espontânea que sempre surge, existe uma articulação de estratégias de sobrevivência tanto individuais como colectivas.

Muitos dos meus interlocutores inserem-se, historicamente, no pico de imigração relativo à entrada de Portugal na UE. Consequências como a ratificação do Acordo de Schengen, o crescendo de obras públicas e períodos extraordinários de regularização de imigrantes daí decorrentes, enformam esta mesma vaga (Pires et al. 2010; Peixe Dias e Dias 2012; Mapril 2014).

A flexibilização das fronteiras comunitárias criou, simultaneamente, uma pluralidade de estatutos e atirou para uma classe secundária, os cidadãos percebidos como “súbditos coloniais” que, neste momento, não se cingem já apenas aos oriundos das ex-colónias, mas sim a todo o “estrangeiro não-comunitário” (Sarró e Mapril 2011).

Refere o *Relatório Estatístico Anual* (2016) do Observatório das Migrações que «a população estrangeira encontra-se sobre representada em alguns grupos profissionais. Em 2014, cerca de 52% dos trabalhadores por conta de outrem, estrangeiros estavam empregados nos grupos profissionais da base, enquanto apenas 38% dos trabalhadores portugueses se enquadravam nesses mesmos grupos profissionais. Em contrapartida, verifica-se que os portugueses têm mais população empregada (25%) nos grupos profissionais de topo do que os estrangeiros (apenas 12%)» (Oliveira e Gomes 2016:12). Assim não é surpreendente a existência de um padrão nos sectores de actividades que empregam e empregaram os meus interlocutores. Vai também ao encontro do já referido na revisão da literatura, com predomínio de emprego ligado à construção civil, no caso dos homens. Vários dos meus interlocutores identificam a maior facilidade em estarem empregados no tempo pretérito conectado com a época e as empresas das grandes obras públicas. Mas também gostam de referir que têm uma grande amplitude de capacidades, conhecimentos e que sabem e realizam/realizaram diversas actividades laborais.

«Vim para cá em 1988, fui trabalhar para a construção civil. Sei fazer tudo. Trabalhei na Mota Engil. Trabalhei na Expo. Depois deixou de haver trabalho.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada]

«Trabalhei na construção civil, depois tive uma carpintaria e que faliu. É daí que o meu patrão de agora me conheceu. Fiz um pouco de tudo, mercado de feiras, etc.» [Boubacar 1/Junho/2017 Lisboa]

No caso das mulheres, a preponderância do trabalho existente é em restauração e serviços pessoais, tal como descrito na literatura e por esta interlocutora que trabalhou nos serviços domésticos e de cuidado geriátrico e na restauração.

«O meu marido já cá estava em Alverca [1993] e eu vim três anos depois. Comecei a trabalhar como empregada doméstica e depois fui para uma cozinha e aí quis tirar uma formação de cozinha, porque eu sempre quis continuar a estudar e o meu marido incentivou muito. Nós os dois chegámos a estudar juntos cá, nas novas oportunidades. Depois trabalhei em instituições de 3ª idade.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

Continuando a analisar os dados estatísticos disponíveis (Oliveira e Gomes 2016), agora relativamente ao desemprego, os sectores que foram mais afectados correspondem às actividades que tendencialmente empregam mais estrangeiros – actividades imobiliárias, administrativas e dos serviços de apoio (32,1%), alojamento e restauração (18,5%) e construção (15,6%). Também os meus entrevistados falam deste abrandamento em alguns sectores, sobretudo na construção, justificando assim o seu desemprego ou inactividade actual ou passada. E é interessante notar que uma das motivações apresentadas por dirigentes da ACITM para a construção do já referido Centro Comunitário é a potencialidade de criação de trabalho. Tanto na sua construção como depois nos serviços disponibilizados.

Sobre o estabelecimento de actividades remuneradas, aquando de situação de desemprego, nem todos os meus interlocutores são muito concretos sobre as suas estratégias de sobrevivência. Uma das actividades que é relevada por um dos meus entrevistados, como forma complementar ou alternativa na obtenção de rendimentos, é ser curandeiro.

«Deixou de haver trabalho na construção civil e agora sou curandeiro.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada]

Outro aspecto interessante é perceber que futuro concebem estes interlocutores para os seus descendentes, que tanto a literatura como as suas afirmações permitem perceber que não é algo linear. «Relativamente à relação entre o percurso individual e a origem social, a classe do grupo doméstico de origem mantém uma influência decisiva na trajectória de classe dos indivíduos. No entanto, a influência da classe do grupo doméstico não é linear nem pode ser interpretada como uma mera

transmissão ou reprodução de capital» (Ramos 2013:26). De facto, os dados mostram que embora se possa olhar para um quadro que deixa antever a reprodução social, não é possível descurar efeitos da democratização do ensino (mesmo que ainda existam muitos passos a ser dados), da feminização e terciarização da força de trabalho (Carmo et al 2015). Pedro Abrantes (2013) refere que na sua análise de autobiografias de classe trabalhadora é significativo que nenhuma «reporte uma homologia entre a profissão do pai e do filho, mas que muitas documentem ocupações em que parte das competências e disposições requeridas se começou a gizar no seio familiar. É caso para dizer que “filho de peixe sabe nadar”, mas desenvolve novos estilos de natação» (:56-57). Para este meu interlocutor, que é agora curandeiro, o futuro equacionado para cada filho é bastante distinto, sendo previsto como mais promissor para a sua descendente mulher.

«O meu filho joga a bola, nos Juniores. É no Sporting é no único que tem jovens. A minha filha quer ser médica. O meu outro filho não sei bem, deve querer ser bandido.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada]

No excerto apresentado, fica presente esta não-linearidade do processo de reprodução social. Este pai apenas demonstra preocupações, mascaradas pela ironia, com o futuro incerto de apenas um dos seus descendentes. Alude a projectos de mobilidade social ascendente masculina desligados do processo educacional – jogador de futebol. E, por fim, permite-nos contactar com a ideia da especificidade feminina, proporcionada pelas construções de género, que Pierre Bourdieu analisa em relação à adopção da “língua legítima”, mas que se aplica de forma pertinente ao percurso escolar, que transparece no projecto da filha - curso de medicina. «As mais jovens e mais escolarizadas de entre as mulheres que, embora ligadas pela profissão ou pelo casamento ao universo dos agentes fracamente dotados de capital económico e cultural, têm sem dúvida uma sensibilidade às exigências do mercado dominante e uma capacidade de resposta perante elas que as aparentam à pequena burguesia» (Bourdieu 2010 [1983]:43).

O percurso migratório figura como um catalisador da complexidade no acesso ao mercado de trabalho, embora os indivíduos detentores desta experiência se deparem com dificuldades que não são exclusivas à sua alegada condição migrante. Na verdade, estudar migrantes e migração supõe analisar a situação e contradições da sociedade dita de instalação. A experiência migratória opera como espelho desta sociedade, como lente que visibiliza de forma mais clara as suas problemáticas e tensões (Rea e Tripier 2008).

Outro prisma que deixa visível o funcionamento de uma dada sociedade é a forma como são tratados os seus enfermos e como são percepcionados enquanto elementos inactivos, como improdutivos, num sistema de mercado. Daquilo que contactei há um entendimento pejorativo generalizado do senso comum, mas que é alimentado e alimenta várias instituições, sobre os chamados “subsídio-dependentes”. Não que me fosse totalmente estranho, porque também os reformados têm sido bastante afectados nos últimos anos, mas deixou-me bastante perplexa aperceber-me que não é garantida uma dignidade mínima a indivíduos com pensão de invalidez. Sendo sabido que esta é a sua única forma de sobrevivência, porque não podem trabalhar, os atrasos nos pagamentos são indecorosos. Uma das minhas interlocutoras pertence a um agregado familiar de 3 indivíduos que subsiste através das pensões de invalidez – sua e do marido – e dos rendimentos do trabalho da filha. Era um tema recorrente os atrasos no pagamento dos mesmos apoios sociais, sobretudo devido terceiros, neste caso os CTT, e era verbalizada a angústia que este imponderável trazia à sua vida.

«Hoje estive outra vez lá em baixo do meu prédio à espera do correio. E ele não apareceu. Eu acho que ele já não vai lá porque sabe que vai ouvir. Então mas isto é normal? Não recebo a pensão há três meses! E ela está lá nos correios eles dizem é que não têm ninguém para as organizar. E nós à espera.» [Maria 9/Dezembro/2016 Tapada]

Como se o exemplo aqui recrutado não fosse suficiente para intuir as parcas condições de vida destas pessoas, crescem as faltas de apoios para necessidades especiais e muito dispendiosas. A mesma interlocutora, que tanto ela como o marido não podem trabalhar por questões de saúde, mencionou várias vezes as dificuldades de comportar fraldas e medicamentos com os magros rendimentos.

«Nunca mais vieram fraldas aqui para o banco. Eu a única coisa que pedia ao senhor Boubacar era que ele guardasse as fraldas para o meu marido. Mas nunca mais vieram, por isso agora tenho de compra-las eu. E ele está assim o deitado o dia todo, já viste as fraldas que é preciso não é, filha?» [Maria 3/Fevereiro/2017 Tapada]

Como se consegue entender, isto não são questões que afectem apenas os migrantes. Esta minha informante não é migrante. É um problema estrutural. E retomando esta questão do carácter de não-excepcionalidade dos migrantes, mesmo quando isto fica demonstrado pelo quotidiano, é recorrente a naturalização da responsabilização dos próprios migrantes pela sua situação de fragilidade laboral. Um dos representantes de instituições políticas locais articula de forma clara isto quando no seu discurso justifica a falta de emprego com a falta de escolaridade e alegada

experiência profissional reduzida. Para além disso, de forma determinista, votam estes indivíduos a actividades laborais consideradas na base da hierarquia.

«Temos de ajudar no que se puder, mas eles têm pouca escolaridade, pouca experiência profissional, por isso nunca vão ser administrativos de uma empresa, mas têm de falar português e aí poderão conseguir desempenhar uma actividade profissional.» [Valter Januário 12/Abril/2017]

Portanto, é clara a busca de justificação da sua instabilidade dentro das suas poucas qualificações escolares e profissionais e, mais ainda na sua dificuldade de falar português. Mas, para além disto, há uma naturalização de que papéis cabem àqueles que migram. Até porque «os imigrantes são em parte jovens e vão ocupar papéis de baixo nível na divisão do trabalho, no interior dos quais a concorrência entre os trabalhadores diminui e que os nativos não aceitam fazer por baixos salários» (Moro 2016:38).

E se esta concepção bastante exacta alude à existência de um sistema económico por detrás deste lugar estrutural no trabalho, a sugestão fica por aqui. Ou seja, não é por se tomar como óbvio que há sectores de actividade sistemicamente percepcionados para migrantes que estes perdem a suposta responsabilidade da sua situação. Não assumindo que «no decurso das últimas décadas se criou na Europa um novo «povo do abismo»²² representado por milhões de pessoas que fazem parte dos estratos inferiores do trabalho assalariado e do subproletariado (...) e face à redução das taxas de natalidade da população europeia, ter força de trabalho suficiente e criar um «exército industrial de reserva» com o qual manter os baixos salários» (Moro 2016:33). Tendo em conta que «a médio e longo prazo, a redução da população, sobretudo juvenil, reduz a bacia em que pescar a força de trabalho, com consequências negativas para o capital em termos de aumento salarial» (Moro 2016:38) e que «o capital necessita não só de uma alta taxa de empregados mas sobretudo uma alta taxa de elementos activos, isto é, uma ampla população em idade laboral que esteja disponível para ser empregada de imediato» (Moro 2016:38).

É algo absurdo atribuir a falta de trabalho somente às baixas qualificações, uma vez que, em Portugal, mesmo os indivíduos com acesso aos mais elevados graus de ensino enfrentaram uma desadequação face ao mercado de trabalho, porque nunca houve uma alteração radical do modelo de desenvolvimento português (Ramos 2013).

²² A expressão deriva do romance homónimo de Jack London sobre as condições das camadas mais baixas do proletariado londrino no início do século XX.

Porém, não se pode ignorar o importante lugar que a escola ocupa no sistema de instrumentos de reprodução e mobilidade social (Wacquant 2007).

Neste contexto, um dos aspectos que parece ter maior relevância é garantir que também a escola funciona como entrave ao agravamento das condições de vida destas crianças e jovens. Garantir que pelo menos no ambiente escolar existe alguma protecção social. Inclusivamente através da disponibilização de refeições. Sendo para isto indispensável um apoio social atento e com meios para actuar. O combate ao abandono escolar e o bom comportamento dos filhos assomam como preocupações constantes para os meus interlocutores, mas que são de difícil ultrapassagem se não for tomada uma resolução holística na escola, que envolva todo o agregado familiar. E, muitas vezes, a escola e as actividades académicas são percepcionadas por estes meus interlocutores que são pais e pela ACITM (através da sua actividade de ocupação dos tempos livres) como a única forma de evitar o espectro da delinquência que assombra estas famílias.

«As escolas têm um apoio social muito bom, os miúdos não pagam refeições e tentam muito que eles não desistam da escola. O que às vezes há é falta de incentivo e de informação também dos pais para falar com a escola para eles não desistirem. Há até programas de Verão para que eles não se metam em asneiras.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

É num contexto em que o importante é manter os jovens ocupados que surge como alternativa a via profissionalizante, que pode assemelhar-se à antiga opção entre liceus e escolas comerciais, que provinha de uma clara distinção de classe. A principal repercussão é que a continuidade dos estudos no ensino superior é muito mais difícil de aceder através da via profissionalizante. Porém, não é encarada, pelo menos não neste contexto, de forma depreciativa. Ou seja, mesmo para a minha interlocutora que, depois de ver reconhecida a sua formação informal nas Novas Oportunidades, em Portugal, ingressou numa licenciatura e frequenta agora um mestrado, isto não ser uma possibilidade para o filho não a perturba porque ao menos está ocupado.

«O meu filho nunca teve esta vontade de estudar e estava a tirar más notas, então a escola disse para ele ir para um profissional de informática e eu achei bem.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

A perpetuação destes resultados menos satisfatórios tem na sua génese a própria organização do sistema escolar. Um dos meus colegas sociólogos, nascido no Brasil e morador da Tapada das Mercês, revelou-me que experienciou, na Escola Secundária de

Mem-Martins, uma clara homogeneização de turmas de acordo com critérios vários, nomeadamente a sua condição de migrantes ou descendentes destes. E também é generalizada a tendência das escolas distribuírem os alunos por turmas o mais homogêneas possíveis por critérios escolares e correlativamente por critérios sociais. «As secções de relegação às quais foram votados os filhos das classes mais desprotegidas – e nomeadamente os filhos de imigrados (...) – contribuíram sem dúvida para oferecer as condições mais favoráveis à elaboração de uma espécie de “cultura delinquente”» (Bourdieu 2010 [1983]:42-43).

Por isso, este esforço de escolarização por oposição à ideia de delinquência é dirigido, para a maioria, apenas até ao fim da escolaridade obrigatória. O ingresso no ensino superior não é visto como uma opção de forma generalizada, pelos custos associados e porque a entrada no mercado de trabalho é uma necessidade para engordar os parcos orçamentos familiares. O projecto migratório destes jovens descendentes de migrantes não é posto de parte e é até visto como uma opção que abre portas para a continuidade dos estudos.

«Muitos [jovens] emigram para a Suíça ou Londres. Vão lá trabalhar e depois às vezes até estudam lá [ensino superior] ou juntam dinheiro para voltar e estudar cá.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

Na maioria dos casos, a continuidade de formação passa pelo financiamento autónomo e implica esforços económicos e temporais que provam a vontade intrínseca de ampliar o seu conhecimento. A escolha de um curso pode ser incentivada por formações profissionais, pela profissão actual e pela perspectiva de melhores condições e progressão laboral por via académica. Isto é o caso da já mencionada interlocutora que, após as Novas Oportunidades, decidiu aumentar as suas qualificações académicas.

«Depois de ter tirado a formação decidi continuar a estudar e fui tirar o curso de Assistente Social na Lusófona e agora estou num mestrado de Gestão de Unidades Sociais. Para estudar fui eu que paguei, não havia apoios, mas como o meu marido voltou para Angola e recebe melhor na empresa [de construção civil] de lá, deu para fazer.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

De todo este pano de fundo, que constitui a vida dos meus interlocutores e pela forma como estas condições de vida “acontecem” e são experienciadas na sua vida depreende-se a sua extrema dificuldade. Sendo parte deles indivíduos oriundos de trajectos migratórios é pertinente aflorar a questão da nacionalidade e cidadania. Isto até pelos últimos debates que têm surgido no plano legislativo, relativos à lei da

nacionalidade. Considerando que embora a cidadania (ou falta dela) surja como agravante de algumas condições de vida e ampute alguns direitos (vários), na verdade importa equacionar porque os “estrangeiros” partilham a sua situação com muitos que têm cidadania e/ou nasceram cá.

O que pauta muito estas conversas sobre a naturalização em Portugal é o desconhecimento e informações turvas. Embora a lei estabeleça que todos os nascidos em territórios sob administração portuguesa sejam portugueses (como os nascidos nas ex-colónias antes das independências) isto não é claro para os meus entrevistados e descrevem as várias peripécias e burocracias em que incorrem desnecessariamente.

«Eu sou português, mas sou porque nasci ainda antes de '74. E quando cheguei cá, eu já tinha estado cá depois da tropa, eu fui pedir a residência e estava lá escrito na origem – Guiné. E aí eu voltei para trás e disse qual Guiné, há quatro! E aí ela mostrou ‘Guiné – Província ultramarina’. Então eu perguntei porque quando uma pessoa chega dizem para tratar da residência em vez de dizerem para fazer o BI. Está na lei, eu sou português. Ela disse que era a burocracia.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada]

Depois, há sempre aqueles que não encaram a aquisição da nacionalidade portuguesa como um objectivo e desvalorizam o seu papel, porque acreditam que isso não transforma o seu papel na sociedade.

«Eu não tenho cidadania. Tenho autorização de residência. Para que serve ser português?» [Boubacar 1/Junho/2017 Lisboa]

Porém, é inevitável ter em conta que há aspectos em que de facto faz toda a diferença ser portador apenas do título de residência e não ter um documento de identificação português. Mas claro que em muitos casos não é o documento que faz a diferença, como bem demonstram as experiências dos meus interlocutores naturalizados, porque mesmo após aquisição da cidadania a condição de “estrangeiro” perpetua-se, nomeadamente através da aparência, domínio da língua, etc, ou seja a letra da lei entra em confronto com a letra da vida.

«A cidadania é importante sobretudo por causa da habitação, do acesso ao crédito. E também para entrar no mercado de trabalho. A Constituição da República Portuguesa não discrimina e é indiferente ser uma pessoa nacional ou imigrante, mas na vida é diferente. Por exemplo, um empregador acaba sempre por escolher os portugueses. Não é por mal, mas é o que acontece. Quando você vai a um bairro e quer pedir indicações, vai procurar aquela pessoa que está bem vestida, ou o que acha que é português. E ainda antes de pedir indicações pergunta ‘é português?’. Eu também pergunto ‘é angolano?’. É porque é o que

se conhece e isso a lei não consegue resolver.» [Delvanio 22/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Depois de ter elencado parcelas daquilo que constitui o quotidiano dos meus interlocutores, do seu lugar estrutural, da forma como o percebem faz sentido retomar a ideia apresentada já inicialmente de que eles também procuram defrontar a estrutura e fazer frente às difíceis condições de vida. Claro que na verdade este confronto com a estrutura tem um campo de acção muito limitado, condicionado pelas condições materiais dos indivíduos. No entanto, também interessa alertar que não emerge como uma reivindicação política de superação do sistema. Este alargar das malhas da estrutura é feito, sobretudo, através da procura e concretização de soluções para os problemas quotidianos que vão surgindo. Mas o escopo e formato do trabalho social desenvolvido é de âmbito variável, de acordo com os seus propulsores – indivíduos, instituições e o próprio estado.

Como apresenta Eric Hobsbawm (1998), o chamado *welfare state* surge com maior importância após a Grande Depressão e foi o que de alguma forma atenuou o descontentamento generalizado provocado pelo desemprego massificado. E serviu como um rumo intermédio entre o espírito do capitalismo desenfreado e a via socialista.

Em Portugal, perceber a formação do Estado-Providência, implica recuar até ao Estado Novo. Deste herdou-se um legado em que os direitos sociais de cidadania se encontravam ausentes, em que previdência e assistência não eram perspectivadas como um binómio inseparável, ou seja, pautada por uma «tradição assistencial que rejeita a participação directa das comunidades na identificação de problemas, carências e na mobilização de recursos ajustados a uma resposta eficaz» (Branco 2017:540). Com o 25 de Abril ocorre a criação do Estado-Providência, em que o Estado passa a assumir «a garantia do bem-estar da população de acordo com um ideal de cidadania que casava direitos civis e políticos aos económicos e sociais. Logo no mês seguinte à revolução começa a ruptura com o passado com a criação do salário mínimo, protecção social em situações várias (invalidez, orfandade, maternidade, primeira infância) e, um ano depois, o subsídio de desemprego e, em 1979, a criação do Serviço Nacional de Saúde» (Branco 2017:540).

Com a Constituição da República Portuguesa (CRP) de 1976 o Estado-Providência passa a ser encarado como uma etapa para um Estado e sociedade socialista, algo excepcional em termos europeus. Este documento fundador «rejeita o

assistencialismo sem direitos do Estado Novo e integra previdência e assistência enquanto segurança social, à qual associa explicitamente as “instituições privadas de solidariedade social” não lucrativas» (Branco 2017:541). Fica estabelecido por lei um dever do Estado de assegurar um conjunto de «direitos universais incondicionais – v. g., segurança social, cuidados de saúde, emprego, habitação, ambiente e qualidade de vida – e direitos categoriais dirigidos a certos grupos ou problemas sociais, como a família, maternidade, infância, deficiência ou velhice» (Branco 2017:541). Mas como me diz um dos meus interlocutores representante do poder local, não nos deve descansar apenas a consagração legal de certos direitos.

«Direitos não são uma conquista que se cristalizou, mas sim que vai descambando com pequenas derrotas.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

O Estado providencial foi-se consolidando até aos dias de hoje, tendo sido significativa a entrada na CEE, que proporcionou uma maior despesa social por parte do Estado, e alguma estabilidade política de governos de centro que não colocaram em causa totalmente este modelo (Branco 2017). Esta consolidação é visível, por exemplo, através do aumento exponencial de IPSS desde 1986 e secularização das já existentes passando estas a gerir «uma vasta rede de equipamentos sociais tais como lares, jardins-de-infância e pré-escolar, centros de dia, clínicas ou amas, oferecendo “respostas sociais” a problemas como velhice, orfandade, dependência de drogas, deficiência física e mental, lazer jovem» servindo em 2011 «bem mais de 620 000 utilizadores» (Branco 2017:548).

Propus-me, desde início, a dar visibilidade às perspectivas políticas sobre a realização do trabalho social. Quis por isso contactar com os vários níveis de poder local – Junta de Freguesia e Câmara Municipal. Partindo das partes para o todo, a JFAMM surge como o poder de maior proximidade. Quanto ao papel que a JFAMM deve desempenhar na supressão das dificuldades da sua população há uma clara delegação desta competência para as várias associações existentes, ao abrigo das parecerias estabelecidas.

«Nós consideramo-nos numa verdadeira parceria, se as associações fazem um trabalho importante a JFAMM não tem de as substituir, mas sim dar condições para que o façam. Identificamos as necessidades em conjunto e procuramos resolvê-las também em conjunto. É preciso que alguém, neste caso as associações, seja a ponte e depois a JFAMM também ajuda no trabalho desenvolvido, na prestação de esclarecimentos e de ajuda.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Esta perspectiva também se alicerça no estrangulamento financeiro com que o poder local se tem deparado nos últimos tempos. Existindo a possibilidade de associações, com financiamento próprio, darem resposta a necessidades da população, a JFAMM não tem de multiplicar o seu magro financiamento. E, mesmo quando as próprias associações requerem a ajuda, a Junta de Freguesia diz procurar alternativas à saída de dinheiro do seu orçamento, nomeadamente através parceiros ou entidades privadas.

«A parceria não é apenas passar o cheque e perguntar ‘quanto é preciso dar’. Nós temos exemplos de como arranjar soluções sem precisarmos de pagar directamente, encontrando algum outro parceiro que ajude. Quando uma associação nos vem pedir dinheiro eu ponho logo as mãos nos bolsos como a dizer ‘daqui não levam nada’ e depois pergunto para o que é o dinheiro, para pensar em soluções. Somos parceiros e arranjam soluções sem dar 1 cêntimo.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Mas, como todo o trabalho conjunto e parcerias, as perspectivas nem sempre são consonantes. Relativamente ao trabalho desenvolvido pela ACITM o representante da JFAMM parece identificar as diferenças de perspectivas na intuída condição estrangeira dos valores defendidos.

«Os árabes [elementos do ACITM] têm uma forma de pensar diferente da minha. Para eles ajuda-se toda a gente, dá-se comida a todos. Eu acho que se tem de dar aos mais carenciados.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

É feita uma correspondência entre os meus interlocutores membros e dirigentes da ACITM e o “ser árabe”. Sendo que a maioria deles têm origens africanas. Mas, mais importante que isto demonstrar alguma desconexão com a realidade da ACITM, este discurso está a reificar a associação como estrangeira. E decorre daqui que exista uma concepção de uma forma diferente de trabalhar entre o Estado português – formal - e estes indivíduos que criam lógicas de ajuda comunitárias e informais. O que está a ser atribuído à ACITM é um certo desregramento por terem regras de apoio social que não correspondem ao discurso hegemónico estatal.

Penso ser justo afirmar que há vontade de procurar alternativas menos assistencialistas pelo poder local e que apontem para a raiz dos problemas. Porém a lógica caritativa está bem presente no vocabulário dos próprios trabalhadores da JFAMM.

«A JF dá um apoio mais caritativo.»[Paula 16/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

E, em abono da verdade, a JFAMM apresenta uma preocupação com soluções mais sustentáveis e mais permanentes, mas não lhe é possível ignorar a premência de muitas das situações, tendo responder a ambas as necessidades simultaneamente.

«Sabe aquele provérbio chinês que diz ‘não lhe dê peixe, ensina-o a pescar’? Hoje temos de dar o peixe e ensinar a pescar.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

E vão surgindo soluções conciliatórias entre a JFAMM e associações parceiras em que é atenuado o encargo financeiro de cada associação, se trata o serviço social e o assistencialismo como serviço e como tal com um custo para o seu consumidor, que por um lado é apontado como mais respeitador do indivíduo e afastado do sentido caritativo.

«A associação Ponte nas Mercês têm uma mercearia social em que a associação paga 50% do valor dos produtos, a pessoa paga 25% em dinheiro e o restante 25% é pago em trabalho social pela pessoa que leva o produto.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Porém, a par deste corolário também é justo afirmar que responsabilidade estatal de garantir direito a uma vida digna é apagada.

Relativamente à perspectiva da CMS, existe uma sintonia com a JFAMM relativamente ao papel ocupado pelo poder local como parceiro das associações. Não é apenas explicada pela igual força política (PS) no executivo de ambos órgãos autárquicos, uma vez que o anterior executivo (PSD) primava já por esta visão. Esta ideia de que o trabalho da CMS não deve procurar substituir as respostas das associações, mas apoiá-las, não se demitindo das suas funções.

«Para nós, se as instituições dão respostas suficientes e diferenciadas, nós ficamos à porta. Deve existir um trabalho de complementaridade. As associações com o papel determinante na melhoria de vida, por estarem mais próximas, por conhecerem os rostos. O Estado não se deve demitir e deve fazer o que faz melhor – apoiar e financiar. Porque o papel do Estado é garantir direitos.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Surge de novo uma preocupação que as associações se alicercem em autofinanciamento ou, pelo menos, que não constituam um maior encargo para o orçamento camarário. Explicava-me o vereador Pedro Ventura (CDU) que às vezes a solução está em não cobrar certos serviços a estas associações, significando um saldo neutro e não uma saída de dinheiro.

«Precisaram de se tornar mais sustentáveis, mais autónomos do financiamento local ou central. Não há nada pior do que estarem reféns de financiamento público.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

«Conheço bem a associação porque sou vereador há 7 anos fui fazendo esforços para responder às necessidades desta comunidade desde a altura em que me pediram um espaço para a distribuição de comida e arranjei a sala vazia do mercado até agora com as licenças para o espaço do centro comunitário;» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Embora o meu contacto com a eurodeputada Ana Gomes tenha surgido pelo seu “amadrinhamento” da ACITM aquando da sua candidatura à CMS (em 2009), não é irrelevante a sua presença actual e assídua no PE, na enformação do seu discurso. Na verdade, penso que é por esta distância do trabalho quotidiano que é levado a cabo pelos autarcas, que justifica em parte a sua posição dissonante dos eleitos pela mesma força política. Para além disso, enquanto os restantes elementos do poder local abordam a ACITM a par de todas as outras variadas instituições no conselho/freguesia, no caso da Ana Gomes parece ser impossível olhar para esta associação para além da sua conotação religiosa particular – islâmica. Justificando por este motivo uma resposta e actuação diferenciadas por parte do Estado (local e central) em relação a esta associação.

«Eu não acho que o Estado deva estar em todo o lado. Mas este tipo de projectos são importantes porque há uma população que está sempre em movimento e por todas as razões, mesmo por razões de segurança, é importante intervir junto deles. É preciso que tenham mais meios, o desinteresse é perigoso e deve ser o Estado a apoiar.» [Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas]

«Há muitas pessoas na Câmara que têm esta sensibilidade para a questão social, mas acho que não percebem que é importante garantir uma *governance* democrática.» [Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas]

Contudo, o poder local não é o único actor na Tapada das Mercês a realizar e a mediar trabalho social. A F.A.K., pela importância já demonstrada anteriormente para a ACITM, é um actor relevante porque parece ter uma perspectiva diametralmente oposta às restantes e que enforma depois o defendido e praticado pela ACITM.

«A resposta do K’Cidade não é tão assistencialista, procura mais uma solução mais sustentável, aproveitando as potencialidades da comunidade.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Para além de rejeitarem a hegemonia assistencialista, também se percebe que há financiamento directo e indirecto nesta procura de respostas sustentáveis.

«Estivemos na Tapada ao abrigo de 3 CLDS. Agora já acabaram, mas decidimos ficar a meio gás para apoiar dinâmicas que ainda não estão assim tão sustentáveis e os custos são assegurados pela Fundação [Aga Khan].» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Apresentam um entendimento de que esta área geográfica agrega uma população com necessidades diversas e prementes, não apenas pela sua condição migrante.

«Trabalhar com imigrantes é trabalhar num todo. E a Associação Islâmica também foi sempre assim, não foi virada para a comunidade dos muçulmanos, mas sim para as pessoas, para o social.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Transitando de uma escala de análise organizacional para uma lente individual, é relevante dar conta da percepção das pessoas que realizam trabalho voluntário no seio da associação, as características idealizadas para o trabalho social, dificuldades inerentes e motivações.

A assistência não é encarada pelos meus interlocutores como podendo ser a qualquer custo, tanto para os indivíduos que trabalham para a ACITM, como para aqueles que recorrem aos seus serviços.

«Eu estive 3 anos e meio na associação, a trabalhar lá e com o projecto do Centro Comunitário e estive sem salário. Fiz porque era uma boa causa. Mas é difícil. Estávamos a juntar as migalhas para ter financiamento para a actividade.» [Boubacar 1/Junho/2017 Tapada das Mercês]

«Para ajudar os outros tem de ser no máximo que dá, mas com condições porque depois se se ajuda e a pessoa come e morre ou fica doente, afinal não ajudaste.» [Boubacar 16/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

E, também apresentam com grande clareza que o trabalho voluntário deve ser realizado pelos adultos da sociedade, aqueles que têm obrigação de sustentar a “comunidade”. Isto já era claro até no título desta secção, com a alusão ao Grande Homem, figura reconhecida dos clássicos da antropologia, que acumula em si reconhecimento pessoal por estratégias sociais que têm em conta o bem-comum (Sahlins 1963).

«[Falando com Janice de 12 anos] Porque não está a estudar? Isto [do banco alimentar] é coisa de velhos.» [Boubacar 16/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

«Quando subo a rua depois de dar comida àquelas famílias sinto-te um Grande Homem»
[Boubacar 28/Outubro/2017 Diallo Tapada das Mercês]

No quadro dos obstáculos apresentados pelos meus interlocutores, no plano do associativismo há dificuldades em separar as acções e convicções de um indivíduo e da organização em causa.

«Fui eu que comecei a Associação na Amadora. Tudo o que está lá foi com o meu trabalho. Pode perguntar-lhes. Mas eles tinham outra forma de trabalhar que não dava. Fez-se um peditório para arranjar a mesquita, ficou o dinheiro todo no banco. Vê é isto que lhe digo, de que serve ter esse dinheiro lá, que pessoas é que ajudou ou como é que melhorou a sua vida? Depois com as chuvas entrou água e não há aquecimento. A nossa aqui agora está toda com tapetes já viu?» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Ao contrário do que é expectável num serviço público regido por entidades estatais ou autárquicas, os elementos que tornam o trabalho da associação possível estão em regime voluntário, pelo que querelas irresolúveis e o abandono do trabalho são cenários mais recorrentes. O que é mais um factor de instabilidade da instituição. E são os próprios voluntários que verbalizam de forma continuada as dificuldades na gestão das singularidades dos vários indivíduos no plano do trabalho colectivo. Como uma interlocutora clarifica, quando algo que é feito como “ajuda” não é valorizado e é dificultado é fácil abandonar o proposto.

«Deixei de ir lá ajudar nas limpezas porque não estava para aturar o mau feitio do Boubacar, então não vou aturar o meu marido e vou atura-lo a ele?» [Maria 3/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Relativamente ao que move estes indivíduos existe um padrão muito claro de pessoas que se tornam voluntárias depois de terem sido beneficiárias dos serviços da associação. E não apenas por meio da distribuição de comida, mas de alguns dos cursos, como é o caso do advogado que ajuda agora a tratar de algumas questões jurídicas, que se aproximou da organização através de um curso de informática.

«Comecei a ir lá [ao Banco Alimentar] porque a minha mãe estava desempregada e precisávamos de comida, mas depois o senhor [Boubacar] perguntou queria ajudar, ser voluntária. Disse que sim e acho que me tornou uma melhor pessoa, mais aberta às diferenças. Mas fora isso a associação está um bocado parada, se calhar não é bom para a sua tese.» [Angelita 4/Novembro/2017 Tapada das Mercês]

«Já venho aqui há cerca de um ano. Comecei porque a minha mãe estava desempregada e tínhamos que vir aqui. Eu já queria fazer voluntariado antes, para me ocupar. Primeiro

queria fazer com cães no canil, e até fui lá, mas acabou por ser aqui.» [Thierno 6/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«Nós [falando de si e de Nelida] viemos ajudar para aqui porque percebemos, quando vínhamos buscar comida, que era preciso porque não havia ninguém. Eu até cheguei a fazer voluntariado na associação. Fazia limpezas nos escritórios duas vezes por semana, mas mesmo voluntariamente.» [Maria 3/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Embora exista este padrão impulsionador do voluntariado, que é um dos aspectos da minha linha argumentativa de que o trabalho da associação difere, pelo menos em parte, da ideia assistencialista generalizada, há motivações intrínsecas diversas. O espectro caminha desde a concepção moral de ajuda ao próximo, oriundo tanto de princípios religiosos como humanistas; passando por visões pragmáticas; mas também sendo perceptível a difusão da ideia de voluntariado como algo promovido contemporaneamente, mesmo como ocupação do tempo livre.

Por um lado, são claras motivações morais e éticas, que podem surgir no abstracto, num contributo para uma maior justiça social, ou na sequência de preocupações mais concretas e até familiares. E no plano da congregação dos praticantes do Islão é incentivado este trabalho de ajuda e solidariedade que é incorporado no ser “bom muçulmano”. Ser “bom muçulmano” pode tanto significar uma demanda para melhorar o mundo em seu redor e das pessoas à sua volta, mas também ser um bom exemplo para os descendentes de forma a perpetuar geracionalmente os valores adoptados no seio da crença e prática religiosa.

«O meu trabalho na associação dá-me orgulho, sinto que ao menos consegui fazer isso, ajudar aquelas pessoas. Temos de lutar para o mundo ser melhor.» [Boubacar1/Junho/2017 Entrecampos]

«Venho para aqui todos os dias porque nós demos um bom exemplo. E conseguimos muitas coisas e começou com o meu filho.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Numa estrutura associativa, é inevitável que as motivações, palavras e actos de cada um dos indivíduos sejam alvo de escrutínio colectivo e possam motivar confrontações, mesmo quando pacíficas.

«[Sobre pagamento de quotas e gastos adicionais] Não te queixes, tu fizeste isso e foi a tua boa vontade. As quotas são outra coisa. Agora estás a falar e estas a perder o que fizeste. Estavas em 100 e agora que falaste já estás em 90. Ainda acabas em 0. Tu pagaste o seguro da carrinha porque compraste um carro. (risos de todos os diversos presentes)» [Oumar 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«Quando uma associação é bem-gerida, com corpos sociais preparados, os impactos na comunidade são positivos. Agora há querelas internas e os dirigentes estão desconcentrados com estas batalhas internas, os impactos são negativos. Eles gerem aquilo como se fosse a casa, mas o problema é quando gerem mal.» [Valter Januário 12/Abril/2017]

Mesmo que possa aparentar um contexto de conflito, na verdade está conectado com a percepção dos meus interlocutores de “comunidade” em que se baseia a ACITM, dentro da qual se resolvem as alegrias e agruras da vida. Esta é uma auto e heteropercepção. E na maioria dos casos os discursos externos são laudatórios relativamente a este funcionamento orgânico.

«Eles são uma comunidade que nunca baixa os braços. Dizem nós aqui só damos comida, tu precisas de um frigorífico? Então vamos procurar e andam e ligam-nos e arranjam o frigorífico. Podiam dizer não é aqui, mas não, nunca deixam as pessoas sozinhas.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«A associação ajuda toda a comunidade sem perguntar credo, partido ou nacionalidade. E é uma feliz coincidência que o Centro Comunitário esteja previsto para a rua Aristides Sousa Mendes que também ajudou milhares de pessoas sem perguntar nacionalidade ou religião.» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Mas conceber este agregado nem sempre é acompanhado de um tom elogioso. Sobretudo, naquilo que consigo intuir, quando esta avaliação é feita à margem e com algum distanciamento face ao quotidiano destes indivíduos/grupo populacional, porque é este desconhecimento que permite levantar um sentimento de potencial ameaça.

«São uma comunidade muito vulnerável e infiltrável devido a um nível de exclusão extraordinária. Por isso são mais facilmente instrumentalizadas.» [Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas]

Este discurso de perigo latente que envolve os discursos sobre grupos de muçulmanos não pode ser desligado do actual momento contemporâneo em que o Islão enfrenta um pesado estigma.

Para além da proximidade geográfica, para a concretização deste grupo enquanto tal, operam laços familiares reais e imaginados que exponenciam esta comunhão e responsabilização dos problemas colectivos.

«Porque eles viram resultados de facto [do trabalho da ACITM], eu só vejo pelos papéis, mas eles viveram isso. E aqui todas as crianças são como se fossem filhos de todos. O

senhor Idrissa se houver problemas com um menino na escola vai lá, fala com ele e a coisa resolve-se» [Magda 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Como a literatura tem deixado bem claro, a “comunidade” é sempre uma concepção relativa e face a um equivalente. Daí que este agrupamento de pessoas seja utilizado para toda a população geograficamente contígua e com quem existem pelo menos laços de vizinhança, como no excerto anterior. Mas também pode revestir-se do critério da pertença religiosa ou da experiência migratória para delimitar os que pertencem ou não a esta comunidade.

«Esta gestão [como assunto doméstico] também é assim para as dificuldades das pessoas da comunidade. Muito uma ajuda interna porque eles são reservados e se preocupam com a sua dignidade. E não são de todo uma população com menos dificuldades do que os outros, até porque enquanto imigrantes têm mais dificuldade de integração no mercado de trabalho.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

E como para qualquer comunidade há sempre a possibilidade de “adoptar” mais elementos, temporária ou definitivamente. Sempre moderada por lógicas de reciprocidade, imediatas ou a longo prazo.

«[Sobre os indivíduos de Inglaterra ‘árabes’ que organizaram uma distribuição de comida excepcional] No Ramadão o profeta disse que se tinha de recitar de cor todo o alcorão durante o mês. Hoje acaba-se aqui, amanhã começa-se onde se ficou. Os muçulmanos que aprendem de cor depois têm no Ramadão de dirigir a oração para provar que já sabem. E eles vieram fazer isso aqui. Então agora voltaram para agradecer porque se lembram que foi aqui que começaram e não se esquecem da nossa comunidade. Por exemplo, a senhora do ACM [Alto Comissariado para as Migrações] que começou a trabalhar connosco, depois voltou cá na inauguração, porque também não se esqueceu. Um dia quando você tiver a sua tese volta cá porque foi com a comunidade que fez isso, percebe?» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Ao longo desta secção procurei discorrer sobre as condições de vida que estruturam a vida dos meus interlocutores e de seus vizinhos. Sem excessivas generalizações, mas penso ter chegado a algumas tendências comuns a muitos destes indivíduos. Não me deixa grandes dúvidas que, tomando a grelha de análise marxista, estamos perante indivíduos de classe trabalhadora, mesmo que este vocabulário e ideário não seja articulado desta forma. Indivíduos cuja condição socioeconómica determina em muito as suas oportunidades e, conseqüentemente as dos seus descendentes. Mas mais que isso, importou dar conta da forma como estes indivíduos também verbalizam esta experiência e estão conscientes das suas condições de vida.

Pretendi demonstrar que a experiência migratória actua como agravante da sua situação, cujas especificidades busquei analisar, mas não lhes garante um carácter excepcional. As especificidades nas vidas dos meus interlocutores, garantidas pela sua experiência migratória serão abordadas em maior profundidade no capítulo seguinte.

Depois, relativamente às soluções existentes para a resolução dos problemas pretendi traçar sucintamente a construção do maior agente (de mudança ou de manutenção da situação) – o Estado. Sobretudo a ideia de Estado-Providência pareceu-me importante incorporar nesta secção. Isto transita para o binómio previdência/assistência que constrói a concepção de solidariedade social. Mas por outro lado, como já foi amplamente explicitado na secção anterior em que aponto o carácter moral e religioso dos principais veículos do Estado no terreno – IPSS – como constitutivos da noção de caridade. A ideia de solidariedade social vinculada ao Estado é algo que surge, em Portugal, após o Estado Novo, e a caridade algo que se perpetuou ao longo dos vários tempos históricos. Porém, no contexto que estudei penso ser desadequada e inútil assumir esta dicotomia. Não que eu não creia numa distinção. Mas todo o meu argumento assenta em que para além de na verdade não se poder apenas atribuir a caridade às instituições particulares com os mais diversos discursos religiosos e morais, porque o estado bebe desta ideia, também algumas instituições particulares e até de cariz religioso têm discursos não assistencialistas e de efectiva solidariedade social. Novamente, recrutando o meu caso concreto, parece-me que a chave para distinguir e entender esta diferença é que relativamente a esta associação todos os indivíduos sentem e assumem a partilha de condições, que “estão todos no mesmo barco” e que existe uma equivalência social e económica entre os propulsores, voluntários e beneficiários deste serviço, sem dúvidas assistencialista, mas talvez dificilmente caritativo.

Penso que isto pode residir no tal sentimento “comunitário” que é reproduzido por todos os interlocutores. Mas, mais do que uma comunidade étnica/religiosa reivindica-se como uma comunidade local com partilha de condições de vida equivalentes.

4. «Sou sempre estrangeiro, aqui e lá.» - Migrações, culturas e identidades

Um tema recorrentemente evocado pelos meus interlocutores migrantes é África. África no seu conjunto, indo ao encontro do imaginário diaspórico negro, aqui numa reanimação deste trânsito fundador. Mas também África particularizada nos países de origem de cada um ou nos países vizinhos. Percebe-se que existe uma vontade de falar da sua terra, dos problemas e actualidade políticos, do modo de vida.

Esta pertença reivindicada constantemente encontra-se intimamente relacionada com a experiência migratória, com a *ilusion* de um futuro melhor; das famílias e redes por toda a europa; com a eterna vontade de voltar e de contribuir para as melhorias das condições de vida no país; com a escolha entre voltar para a família e para o país de origem e ter de abdicar de uma vida próxima dos filhos que nasceram em Portugal. Tendo como espectro esta eterna fragilidade de se ser estrangeiro em todo o lado.

Também reflicto aqui sobre a forma de construção do outro, como os meus interlocutores se opõe aos valores dito europeus, como alguns voluntários mostram curiosidade pelo Islão e o exotismo deste outro. Deparei-me com vários graus da outrificação, desde a curiosidade até ao desagradável tom paternalista e, em muitos casos, desconhecedor que fica repugnado pelos costumes que lhe são estranhos.

Migração é um tema altamente impregnado de noções políticas e ideológicas e em que o senso comum governa. Talvez por isso seja tão importante contribuir para trabalhos que, pelo menos, questionem a veracidade de muitas abordagens a esta problemática. A Organização Internacional das Migrações (OIM) estimava em 2005 que o número total de migrantes no mundo perfazia 3% da população mundial (Rea e Tripier 2008). Tenho sérias dúvidas que este número represente o imaginário da generalidade da população, mesmo no seio das ciências sociais. Os discursos políticos e mediáticos transformam a questão da migração num problema e revestem-no de sentimentos de insegurança (Rea e Tripier 2008).

Numa sistematização da tradição sociológica no estudo das migrações, Andrea Rea e Maryse Tripier (2008) distinguem duas escolas opostas nos estudos sobre migração. Apelidam de «rien ne change sous le soleil» e «tout change, rien n'est plus comme dans le passé». Se por um lado os dados empíricos contrariam que os migrantes sejam unidades autónomas, que se podem estudar sem considerar a sua inserção no

tempo e no espaço, por outro, também não faz sentido ignorar as semelhanças entre as experiências migratórias ao longo do tempo (Rea e Tripier 2008). É importante procurar uma solução intermédia.

É impossível não nomear o legado da Escola de Chicago, que iniciou um conjunto de problematizações, nomeadamente relativas à concentração residencial, à formação de comunidades de origem, diferenciação social e, sobretudo assimilação pela sociedade dos recém-chegados (Rea e Tripier 2008). Porém, a Escola de Chicago não tomou como objecto o mercado de trabalho e as posições ocupadas pelos migrantes e seus descendentes, uma vez que as condições de existência dos migrantes só são abordadas em relação à sua inscrição espacial e à sua mobilidade residencial (Rea e Tripier 2008:16-17). Interessa, sobretudo para o meu contexto de estudo, dar conta de teorias que relacionam então o fenómeno da migração com leituras económicas. A abordagem macroeconómica das migrações determina que as migrações internacionais se devem a diferenças espaciais entre as reservas e procura de mão-de-obra (Rea e Tripier 2008:29). Ou seja, as teorias do mercado de trabalho segmentado argumentam que é a procura de trabalho que atrai os migrantes e que este mercado de trabalho se organiza num formato duplo: sector primário, qualificado, relativamente bem remunerado e estável; e um sector secundário nos seus antípodas (Rea e Tripier 2008). Explicando-se assim o apelo a mão-de-obra migrante mesmo em períodos de desemprego.

Embora esta análise estrutural possa parecer transversal à mobilidade de pessoas após a industrialização da sociedade, é de notar várias particularidades no período contemporâneo. Nomeadamente, é preciso conceber um contexto envolvente marcado por um processo globalizante da economia e uma fase ou forma de globalização pós-colonial, onde operam várias forças historicamente constituídas (Hopkins 2002). O conceito de globalização usado de forma leviana recruta a perspectiva de mudança ao longo do tempo, mas mantém a sua a-historicidade, encobrindo os mecanismos e limitações das relações espaciais (Cooper 2001). Vários posicionamentos no que concerne à globalização contrariam a sua alegada tendência homogeneizadora, desde a análise de cidades globais na economia mundial (Sassen 2001) até a constatações que demonstram que processos globalizantes produzem sempre em resposta processos de localização (Sousa Santos 1997).

A globalização pós-colonial é apresentada como uma fase contemporânea afecta à década de 50 do século XX que, por oposição à anterior globalização moderna, vem questionar a importância do estado-nação (Hopkins 2002). Torna-se mais clara a percepção do nacionalismo como um produto historicamente criado. Este aspecto mostra-se particularmente relevante sobretudo para análise de movimentos migratórios e circulação de indivíduos, dado que ao contrário da fase globalizante anterior deixa de existir um nacionalismo sedimentado numa etnicidade assumida (Bayly 2002). Para este período surge na literatura a noção do transnacionalismo que figura como um sistema de coexistência dinâmica de laços e conexões políticos, económicos e socioculturais que atravessam fronteiras nacionais (Levitt 2001). A sua consideração enquanto prática migratória e análise como tal significa também alterações epistemológicas, como romper com o *sedentarist bias* no seio da antropologia e sociologia. Transitando-se para a consideração de redes de sociabilização dos indivíduos e atribuindo complexidade identitária (Schiller et al 1992). O transnacionalismo pode ser vivido num contínuo de baixa e alta intensidade, dependendo de se a prática é activada através da fisicalidade e pertença a mais do que um local ou através dos meios de comunicação (Portes 1997).

Para além destas dinâmicas macroestruturais, enquanto antropóloga importa-me também, a par disto, dar conta do processo transnacional segundo a lente dos indivíduos e dos seus agregados. Relativamente a este foco, a teoria deu destacada importância ao conceito de diáspora, que se apresenta como uma deslocação transterritorial de grupos étnicos (Brah 1996).

A diáspora ilumina as formações transnacionais de identidade, questionando concepções fixas e essencialistas da identidade, assentes no binómio lugar/nacionalidade e na lógica genealogia e geografia (Gilroy 1997).

«Diaspora consciousness highlights the tensions between common bonds created by shared origins and other ties arising from the process of dispersal and the obligation to remember life prior to flight or kidnap.» (Gilroy 1997:328).

A diáspora é um conceito importante para desconstruir a assunção de que a identidade colectiva apenas se pode formar na partilha de um mesmo espaço, defendendo que apenas é necessário que a comunhão seja imaginada e recriada. No caso dos migrantes, é possível observar como de certa maneira estes não negam um sentimento de pertença a uma comunidade, a uma terra de origem que pode não ser vista há muitos anos. Por outro lado, quando procuram escapar a esta visão coerente de

diáspora podem ver-se nela encerrados. Embora Gilroy (1997) assuma que a diáspora é um conceito anti-nacionalista, este é apenas um lado da moeda, dado que embora seja um termo que pelo seu carácter transnacional questiona as fronteiras geográficas e imaginadas do estado-nação, não significa o desaparecimento de retóricas nacionalistas, existindo vários casos em que a própria condição diaspórica de um “povo” é utilizada como veículo de uma identidade nacional (sendo o exemplo mais claro a diáspora judaica).

Embora Paul Gilroy assuma o carácter não voluntário associado à diáspora, associado ao perigo de morte, outros autores complexificaram a questão. A diáspora global foi concebida para além da sua transterritorialidade como um movimento de indivíduos com diversas motivações, nomeadamente o intuito laboral (Cohen 2008). Dentro das restantes características, destaca-se o seu vínculo colectivo a memórias e mitos e a uma consciência e solidariedade co-étnica, bem como o sentimento de ambiguidade gerado pela aspiração de retorno ao país de origem, a vontade de integração no país de acolhimento e um determinado grau de conflito com a sociedade acolhedora daí resultante (Cohen 2008).

O ideário de diáspora parece-me implicar dois outros conceitos teóricos importantes: cultura e identidade. Cultura por ser uma categoria na base do imaginário colectivo evocado na concretização da identidade colectiva da diáspora e a consciência da partilha co-étnica. Identidade é o conceito que permite entender tanto a dimensão colectiva como individual da experiência migratória dos indivíduos.

Falar do termo cultura e reconhecer a sua polissemia parece até tautológico, dado que é uma palavra utilizada nas mais diversas áreas, desde a agricultura, biologia, artes, etc., mas o que se evoca com o termo cultura quando este é precedido por um artigo definido? Este é um objecto de discussão mais interessante, por ser um produto de negociações entre vários grupos e interesses sociais com diferenciais de poder.

A cultura surge como um conceito para negar a concepção essencialista de foro biológico e mesmo fisiológico, segundo o qual o *Homo sapiens sapiens* é o único ser capaz de produção/reprodução cultural, sendo moldado e moldando a natureza e o ambiente circundante (Cuche e Ribeiro 1999).

O debate que se traduz na definição da raiz etimológica da palavra cultura e que opõe tradição iluminista e a tradição alemã, evoca consigo também, respectivamente, o confronto entre universalismo e o particularismo (Cuche e Ribeiro 1999).

O aparecimento da etnologia, como primórdio da antropologia, procura responder ao desafio de a particularidade com a totalidade, sobretudo através de duas tendências: a utilização do esquema evolucionista e a ênfase do particular (Cuche e Ribeiro 1999). Na linha evolucionista, com autores como Tylor a cultura é vista como diacronicamente universal. No esquema do difusionismo, sobretudo com Franz Boas, equacionou-se a diferença cultural a partir do prisma do indivíduo e da sua ligação à sua cultura, abrindo-se caminho para um posicionamento ético garantido pelo relativismo cultural (Cuche e Ribeiro 1999) e, por outro lado, a uma perspectiva da cultura como social e historicamente constituída na relações de contacto entre indivíduos e não como um dado inato e essencial. É devedora desta perspectiva uma genealogia diversificada de antropólogos, desde os culturalistas como Alfred Kroeber (também devedor da visão orgânica da sociedade de Durkheim), interessado na formação, através da difusão, de padrões culturais e de processos de aculturação, até perspectivas de interligação entre cultura e personalidade, com Edward Sapir, Ruth Benedict, Margaret Mead e os “tipos culturais” e o esquema mental que a cultura oferece, inconscientemente às actividades da vida dos indivíduos, desde a infância até à idade adulta (Cuche e Ribeiro 1999). Estas visões são contrariadas por autores como Malinowski que propõe uma visão mais funcional e sincrónica da cultura (Cuche e Ribeiro 1999). Na tradição francesa, Claude Lévi-Strauss quando aborda a problemática da cultura deixa emergir de forma clara a sua postura universalista, dando ênfase fundamental à procura de categorias comuns *a priori*, às invariabilidades da cultura (Cuche e Ribeiro 1999).

Pode intuir-se a partir do supramencionado que a antropologia teve um papel de destaque na elaboração e discussão da cultura, tornando-o, durante parte da sua história, no seu objecto de estudo primordial e exclusivo ao seu campo disciplinar.

Desde a publicação da obra *Writing Cultures* (Clifford e Marcus 1986) que a relação entre antropologia e a descrição e análise de fenómenos culturais tem estado sujeita a escrutínio constante. Esta obra, que significou uma viragem conceptual e epistemológica no pensamento antropológico, veio depois a ser contestada por autores como Lila Abu-Lughod.

Esta crítica assentou sobretudo na contestação da pertinência conceptual do termo cultura, recrutando-se os potenciais contributos dos antropólogos *halfies* que, devido à sua posição liminar permitem questionar a noção de cultura (Abu-Lughod 1991). Esta ideia é sobretudo pertinente por eu me propor a abordar a questão dos migrantes que também se encontram nesta posição fronteiriça e serem um desafio à antropologia e à sua construção sedimentada na oposição “nós”/”outros”. O que este questionamento do uso da cultura permite é que se tenha em conta que o *self* é sempre uma construção social, retirando-o do campo do natural, e que todo o processo de identificação através do binómio nós/outro pressupõe a violência de ignorar ou reprimir outras formas de diferença (Abu-Lughod 1991). O que a autora aponta como problemático do conceito da cultura é a tendência para o seu tratamento enquanto homogénea, coerente e intemporal e que na verdade a cultura tende a congelar as diferenças essencialistas (Abu-Lughod 1991) podendo até falar-se da cultura como sinónimo politicamente aceite de raça. Ou seja, apesar de uma utilização mais crítica e sofisticada de cultura, e da viragem de uma concepção binária da cultura (séc. XIX) para uma conceptualização múltipla (séc. XX), a autora afirma que a sua utilização pode ser semelhante, perpetuando a manutenção das diferenças (Abu-Lughod 1991).

No entanto, como esta discussão está longe de ficar encerrada, a contracrítica defende que a cultura também tem os seus limites, mas que estes residem na sua utilização e não no conceito em si, sendo ainda possível reconciliar a antropologia com a cultura (Brumann 1999). Ou seja, embora se tenha colocado para alguns o abandono categórico da cultura na antropologia, surgiu uma posição intermédia que por muito que critique o uso da cultura, pelas suas tendências para a coerência, intemporalidade e homogeneidade, sobretudo pela mão dos fundamentalistas culturais, concebe que o termo cultura permanece pertinente por representar um conjunto de conceitos, emoções e práticas em comum em grupos de indivíduos que interagem regularmente (Brumann 1999). Na verdade, a controvérsia do uso da categoria de cultura tem como raiz o facto de que todos os conceitos científicos são construções simplificadas e por isso a sua utilização tem sempre custos (Brumann 1999). No entanto, embora existam os seus apologistas, o abandono total de categorias conceptuais universais não está isento de problemas. Sendo uma recusa de abstracção necessária que pode colocar em causa a produção científica. Um abandono de operacionalização conceptual, que nos permite

estruturar pensamento e entender, no caso da antropologia, o pensamento dos interlocutores.

Esta reflexão sobre uso/não uso do conceito de cultura é relevante para pensar tendências no seio da antropologia. Os que defendem a reconciliação da antropologia com o seu filho pródigo utilizam uma linha argumentativa que assenta na ideia da popularidade e aceitação hegemónica do conceito de cultura. Por um lado, o termo é visto como importante para manter um terreno comum que se criou dentro da antropologia e, por outro lado, é benéfico que se mantenha esta categoria por esta ser aceite pelo chamado público geral (Brumann 1999).

No que concerne ao meu objecto de estudo, uma das tendências relevantes para a análise da cultura através da lente da migração são os contributos da abordagem interaccionista. Isto sobretudo pela sua ênfase do processo de interacção de indivíduos para o processo de elaboração cultural (Cuche e Ribeiro 1999).

Relativamente à etnicidade, este é um elemento que importa integrar nesta discussão sobretudo para contrariar a ideia de ou se tratar o étnico como sinónimo de cultura e ou como sinónimo de raça. Os estudos de etnicidade vêm garantir que esta é vista como um conceito relacional, ou seja, que não existe singularmente, como uma cultura, mas existe sempre na relação com um ou outros grupos étnicos (Eriksen 1999).

«There is no one-to-one relationship between culture and ethnicity(...): although cultural differences are stressed by adherents of ethnic boundaries, they are often spurious or invented. The cultural variation within an ethnic group may be greater than the systematic cultural differences between two or several groups»(Eriksen 1999:185) .

No entanto, como afirma Thomas Hylland Eriksen (1999) um indivíduo não pode simplesmente alterar a sua identidade étnica, não é uma escolha *self-service* porque não é possível trocar as experiências de infância, as redes pessoais criadas, o universo cultural. A cultura é seleccionada e construída, mas também, em grande medida, implícita e determinada (Eriksen 1999). Isto é relevante para pensar como o conceito de cultura não deve ser descartado, porque os traços culturais, apropriados pelo idioma étnico, assentam na premissa de que as diferenças culturais são importantes na interacção entre sujeitos e na vida social, e que a etnicidade, devedora destas relações sociais, é tanto relacional como situacional (Eriksen 1999). No caso dos descendentes de migrantes a “opção” entre um grupo étnico ou outro tem mesmo de ser contextual,

dado que não só partilham traços culturais com o grupo étnico de origem da família, como com a restante sociedade onde nasceram. Encontram-se numa posição liminar e sempre em constante construção étnica em oposição a si próprios. Dentro das suas características, daquilo que consideram a sua identidade, optam por relevar umas em detrimento de outras, consoante o contexto, algo que ocorre com todos nós, mas que este exemplo permite deixar mais claro.

Isto é bastante evidente na identificação nacional múltipla, porque os pressupostos da ideologia nacionalista assumem que todos os seus membros partilham a imaginação de uma mesma comunidade política (Smith 1991). É a partir desse princípio que muitos dos cidadãos, com historial de migração, são perpetuamente considerados estrangeiros no país de destino. São-no porque não se coadunam com todas as exigências nacionalistas comuns para com a maioria do estado-nação onde residem: território histórico ou terra de origem, mitos e memórias históricas, uma cultura de massas pública, direitos e deveres legais e pertença a uma economia comum com igual direito de mobilidade (Smith 1991). Ao serviço destas concepções nacionalistas intui-se a identidade como intimamente conectada com limites temporais, limites espaciais e limites culturais (Handler 1994).

Relativamente ao outro conceito sugerido pela noção de diáspora – a identidade - importa notar que migrou da academia para a sociedade. É um pertinente ponto de partida para entender o efeito recíproco entre a experiência subjectiva do mundo que cada um tem e as configurações históricas e culturais, no seio do qual esta se desenrola (Gilroy 1997). A análise identidade, no plano académico, tem-se debruçado sobre dimensão individual e colectiva e sobre a relação entre indivíduos ou grupos com diferentes identidades (Handler 1994). Parece-me relevante olhar para duas definições que se debruçam sobre a formação de identidade:

«Identity is the outcome of a combination of processes, both conscious and unconscious. The ‘raw materials’ from which identity is produced may be inherited from the past but they are also worked on, creatively or positively, reluctantly or bitterly, in the present» (Gilroy 1997:304).

«[technologies of the self] permit individuals to effect by their own means, or with the help of others, a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a

certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality.» (Foucault e Rabinow 1997:225)

A utilização da categoria identidade deve ser também ponderada, desde logo porque a construção de uma identidade, tanto individual como colectiva, pressupõe o estabelecimento de uma fronteira entre nós/outro, homogeneizando cada lado da barricada identitária; por exemplo, não se utiliza a identidade para descrever a humanidade, por ser algo demasiado vago (Gilroy 1997). É bastante óbvio que um dos riscos da utilização deste conceito é também o seu resvalar para o essencialismo e primordialismo, ao invés de uma concepção historicamente constituída do processo identitário (Handler 1994). Corre-se o risco de fixar a identidade aos corpos dos indivíduos e objectificar esta mesma identidade (Gilroy 1997). Um outro aspecto relevante é como se cultiva a ideia da identidade individual como algo em constante mutação, devedora da grande capacidade de agenciamento dos indivíduos. Porém, por oposição, as identidades colectivas tendem a ser congeladas na sua alegada coerência, permitindo posteriormente um uso político das mesmas, pelos próprios e pelos “outros”. (Gilroy 1997). Ou seja, para os migrantes os constrangimentos na construção identitária encontram-se um pouco por todo o lado. Desde um sentimento de não-pertença ao local de residência, a evocação de uma terra de origem que está também ela cada vez mais distante e, por fim, mas não menos relevante, em muitos dos casos existe uma identidade fixa ao corpo que impossibilita o direito à indiferença no espaço público e alimenta esta disjunção com as identidades colectivas circundantes. Um migrante move-se num mosaico identitário procurando um posicionamento adequado ao que cada contexto social lhe oferece. Na verdade, ocorre com os restantes indivíduos, embora este exemplo permita extremar o argumento. Isto abre portas para a consideração dos processos de hibridização. O foco na hibridização relativiza a noção de identidade e questiona em parte a tendência de alguma antropologia e dos estudos culturais de se centrarem no estudo da identidade (García Canclini 2005).

Tomo a hibridização como um processo sociocultural, no qual estruturas e práticas discretas, que existiam previamente de forma separada, são combinadas e geram novas estruturas, objectos e práticas (García Canclini 2005). Utilizar a noção de hibridização permite questionar a existência de características fixas e essenciais, assumindo que a selecção de elementos é feita ao longo de diversos períodos históricos e que é a sua enunciação por grupos hegemónicos que lhes dá eloquência e coerência

(García Canclini 2005). Assim, através da consideração da hibridização ocorre uma mudança no estudo da identidade transitando de uma visão que a considerava algo coerente e passando a incorporar a noção *cross-cultural* que perspectiva a produção da identidade como fenómeno heterógeno (García Canclini 2005). No entanto, importa contrariar duas tendências, uma primeira de tomar esta fusão e integração das culturas como algo pacífico e sem contradições; uma segunda de olhar para a adopção da ideia da biologia em que o fruto de uma fusão – o híbrido- é infértil, sendo para isto importante relevar a análise do processo de hibridização e não do híbrido *per se* (García Canclini 2005).

A revisão da literatura referente às migrações permite desenhar um plano de fundo estrutural e global, no qual se insere o projecto migratório dos meus entrevistados. Mais, considerar estas discussões – sobre diáspora, cultura, etnicidade e formação identitária - surge também como pertinente para enquadrar a forma como os meus interlocutores se constroem identitariamente no plano individual e colectivo, mediados pela sua experiência migratória.

Foi já explicitado, anteriormente, que após o 25 de Abril Portugal deixou de ser um país predominantemente de emigração e deixou de ser alheio ao fenómeno da imigração. O primeiro fluxo migratório foi proveniente das ex-colónias constituído à partida por indivíduos com diferentes estatutos (segundo critérios económicos, de cidadania, de qualificações escolares e laborais e, não menos relevante de aparência), que se concretizaram num diferencial de tratamento no seu “acolhimento”. O caso dos muçulmanos em Portugal é apenas uma lente para entender as desigualdades internas dentro dos movimentos de circulação de pessoas, e os vectores segundo os quais estas se materializam. O segundo pico da migração para Portugal alicerça-se nas transformações económicas e políticas decorrentes da entrada na CEE. Mesmo dentro desta segunda vaga migratória existem discrepâncias entre os vários indivíduos. Na vaga anterior, o principal critério de distinção baseava-se em parâmetros económicos, sociais e políticos, em que era fundamental a oposição altamente ambígua entre portugueses versus estrangeiros. Nesta mais recente entrada no país, todos foram tratados como “súbditos coloniais” por serem cidadãos de países fora da comunidade europeia (Sarró e Mapril 2011). Porém, penso ser verdadeiro afirmar que podendo o estatuto prévio não ter feito grande diferença para escapar ao tratamento discriminatório

em Portugal, não foi irrelevante nas estratégias ao longo do tempo. Esta diferença entre migrantes é referida também pelos meus interlocutores.

«No Martim Moniz, os do Bangladesh são diferentes – eles são ingleses. Não se vê aí a quantidade de lojas dos indianos? E os africanos? Há quantos anos estão cá e não têm nada e o que têm mandam para a Guiné?» [Boubacar 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

O que o meu interlocutor sugere é que existe uma hierarquia dentro dos indivíduos migrantes com base na sua origem, que ele justifica com a alusão à nacionalidade inglesa (via colonialismo) dos indivíduos do Bangladesh. Mas é também clara uma alusão à distinção económica, e a projectos de vida distintos, vistos como culturalmente determinados, – por exemplo construir uma vida cá ou enviar a sua contribuição para a terra de origem.

Para além do papel das condições económicas para o decurso da vida dos migrantes, a educação também é vista como central para a mobilidade social, ou pelo menos para escapar a ciclos deterministas. E claro, esta educação, ou privação dela, também é relacionada com a pobreza.

«É difícil ensinar sem dinheiro e o problema é que isso é que é o mais importante.» [Imam Abna 28/Outubro/2017 Tapada das Mercês]

«A melhor comida que se pode dar é partilhar com alguém conhecimento. Um homem sem conhecimento é uma vaca, diz-te que sim, mas nunca te diz o que realmente pensa e depois faz o que quer. Um homem com conhecimento não, ganha pensamento livre e diz-te o que realmente pensa.» [Boubacar 16/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

A educação e o conhecimento também são vistos como algo fundamental para a relação com a sociedade dita de acolhimento. A atenção ao investimento na educação é defendida por várias instituições, mas ainda existem grandes dificuldades na sua concretização prática. No plano do poder local, nomeadamente no âmbito do programa de acolhimento de refugiados desenvolvido pela CMS, este cuidado com a formação é visível, até mesmo em termos de aprendizagem da língua portuguesa. Porém, a escala considerada neste programa é bastante reduzida em comparação com toda a população migrante, só deste concelho, que deveria beneficiar de medidas semelhantes.

«O Programa de Acolhimento e Integração de Refugiados tinha como meta acolher até 25 famílias, agora temos 14. O propósito era a sua autonomização, conseguirem um emprego. Mas foi também preciso ter em conta o percurso de vida, indivíduos que vieram para cá com altas expectativas e desconfiados. Este acolhimento também tem de contemplar o

acompanhamento, tanto por parte de equipas técnicas como voluntários. Uma das coisas que insistimos e temos de diferente é ter aulas de português todos os dias.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Porém, este tratamento personalizado, que decorre de uma pressão política e mediática que a “crise dos refugiados” provocou, não é muito bem encarado por aqueles que lutam todos os dias contra as adversidades da vida, sem grandes apoios institucionais e políticos.

«As famílias de refugiados desaparecem todas, nem sabem o que estão a receber. Eles recebem uma casa com 4 assoalhadas e durante 2 anos não tinham de pagar um tostão.» [Boubacar 16/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

Considero este tratamento diferenciado como sintomático das lacunas existentes entre a teoria e prática do Estado-providência, que não consegue servir todos.

Porém, este tratamento privilegiado é veementemente contestado pelo poder autárquico.

«O nível de protecção dos refugiados é igual ao dos restantes cidadãos. Com o PAIR não demos aos refugiados nenhum benefício que não damos aos nacionais, por isso é que também não foram para habitação social. Ficaram com o arrendamento pago para depois conseguirem a autonomização.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Esta distinção entre refugiados e migrantes evoca para além de diferentes estatutos legais, ideários distintos na sua base e que os perpetuam. Na sua essência está a ideia de que uns migram de forma voluntária e outros porque não tinham outra opção para sobreviver. Não me querendo alongar sobre esta falsa distinção, penso ser só relevante porque demonstra por detrás destas perspectivas, prementes em todos os projectos de “acolhimento”, que ganham mais relevo as causas da migração do que as condições de vida em Portugal. Isto sem nunca dar às causas de motivação a sua merecida diversidade, tão múltipla como os seus indivíduos.

A questão laboral é a motivação transversal à maioria dos meus interlocutores.

«Cheguei a Portugal em '93 e da Guiné [Conacry] e fui trabalhar para a construção civil.» [Idrissa 4/Novembro/2017 Tapada das Mercês]

«O meu marido já cá estava em Alverca [1993], veio para trabalhar para a construção civil e eu vim três anos depois para trabalhar também. [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada]

E a decisão de vir trabalhar para Portugal também foi motivada por trânsitos anteriores, este não era um país totalmente desconhecido para todos.

«Eu estive na União Soviética por causa da tropa e depois vim a Portugal de férias e voltei para a Guiné [Bissau]. Quando decidi vir para cá trabalhar já tinha estado aqui.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Não obstante, alguns são peremptórios em negar a ligação entre a procura de trabalho e a acumulação de riqueza, revestindo as suas motivações de uma maior complexidade.

«Vim para cá em 1991. Eu era jovem, tinha uns 24 anos e trabalhava com o meu pai no comércio. Mas houve uma rebelião na minha zona e isso fez com que pensasse em partir. Portugal tinha entrado na CEE, eu podia ter ido para França, Inglaterra, Holanda, mas preferi vir para cá ou Espanha. Eu nunca quis facilidade, não vim para cá por dinheiro, o meu pai trabalhava no comércio eu vi dinheiro e se quisesse isso ficava em África. Eu queria ver um país a ser construído e ajudar a construir as coisas passo a passo, aprender e depois levar para lá.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

E, talvez não surpreendentemente, a migração para aquisição de capital cultural e educacional é enaltecida e percepcionada como a via mais nobre.

«[Sobre Adilson] Ele veio de Angola para estudar. Esses assim é porque querem mesmo. Se não já tinha arranjado um trabalho de 500€ e deixado de estudar.» [Boubacar 16/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

Na verdade talvez seja mais fácil, ter tido como ponto de partida uma motivação educacional, uma vez que aqueles que saíram do seu país rumo a uma vida melhor, são confrontados com o defraudar de uma expectativa. À semelhança do que já foi apontado para o caso dos refugiados, o mais difícil de controlar talvez é este confronto com o real.

«Carlos- Aqui agora está frio, mas o Sr. Boubacar vive melhor
Boubacar- Hum não, vivia melhor no Senegal, mas tinha *ilusion*.» [Boubacar e Carlos 16/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

Em articulação com a literatura anteriormente exposta, é bastante notório que a experiência da migração é um marcador identitário que se encontra sempre presente nos discursos dos meus interlocutores. É transversal uma aceção, articulada pelos próprios entrevistados, em que se colocam como portadores de um conjunto de valores que se distinguem dos da cultura vista como hegemónica e homogénea da sociedade dita de acolhimento. A reivindicação da condição multicultural do concelho de Sintra, em vários graus, serve desde logo como forma de entender a visão do poder municipal. As identidades colectivas destes indivíduos, como já demonstrado também pela revisão da

literatura, estendem-se desde a pertença a uma cultura ou etnia até à evocação de uma nação.

«Somos um concelho multicultural. Por exemplo, a Escola António Sérgio tem alunos com 32 nacionalidades.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

«Sintra é um concelho amigo dos imigrantes e na sua integração nas nossas comunidades. O que queremos é ter sintrenses e trabalhar para eles. Ter aqui imigrantes obriga-nos a desenvolver projectos para estas comunidades.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

O elogio da diversidade recorre tanto a visões abstractas da importância da relação entre culturas, como a critérios pragmáticos.

«Esta comunidade não é só sobre uma religião, também é uma cultura que enriquece.» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

«Tanto os imigrantes como os refugiados são um activo e riqueza para repor a nossa demografia. Nós somos o concelho mais jovem do país e isso deve-se sem dúvida aos 34 mil imigrantes.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Na verdade, se por um lado se assume de forma positiva esta multiculturalidade, ao mesmo tempo coloca-se como fim de linha a integração destes migrantes. Ou seja, embora se elogie a diferença, actua, simultaneamente, um metadiscurso da integração ou da assimilação. Assimilação esta que, quando evocada, aponta para que os migrantes devam incorporar os valores da sociedade actual, deixando de ser vistos como um “problema”. Esta perspectiva apaga a diversidade presente na sociedade que acolhe e torna como responsáveis da sua situação mais fragilizada, da discriminação quotidiana, os próprios migrantes que não empreendem um esforço de integração.

«Há um momento de integração em que esta se torna total e em que já trabalham para todos e para a comunidade do país de acolhimento total. Já não se trata de resolver problemas específicos, mas sim desenvolver trabalho local para resolver problemas da comunidade local. Os problemas não têm origem racial.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

«Eles têm de falar português, para trabalhar, para contactarem com a vizinhança, para o seu quotidiano. Na verdade, eles deviam influenciar-se uns aos outros e obrigar-se a falar em português entre eles, com os filhos. As barreiras culturais que acho que se apresentam, para além da língua são eles usarem aqueles trajes e não se vestirem como os outros e o Ramadão» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Porém, também existem críticas internas sobre o não domínio do português. Numa situação que presenciei, um dos interlocutores desculpava-se por não conseguir exprimir-se de forma mais clara. Outro, oriundo da Guiné-Bissau, afirmava que não era aceitável ele não falar português pelos anos que já estava em Portugal. Desconsiderou, certamente de forma inconsciente, que num contexto em que o ensino de português para migrantes é raro, a sua proveniência de uma ex-colónia é o que faz a diferença e não a falta de vontade do seu interlocutor. É perceptível que ao residir em zonas segregadas e ocupar profissões com predomínio de migrantes, não surja como uma prioridade a aprendizagem do português.

Esta ambiguidade entre um multiculturalismo assumido e a assimilação não está isenta de problemas práticos. O exemplo das associações de imigrantes permite espelhar isto. Se por um lado é visto como importante garantir a participação dos migrantes na vida social e política de um país, depois há regras que não têm em conta a sua situação real.

«Sou o representante dos municípios no Alto Comissariado das Migrações e uma das coisas que se precisa de discutir e já disse lá é que não faz sentido que a lei assuma que uma associação de imigrantes tem de ter um número mínimo de imigrantes. Então e os que já nasceram cá? E os que já se tornaram portugueses?» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Penso ser importante esclarecer que a ideia de integração não é uma concepção exclusiva ao contexto europeu, ou exclusivamente imposta “de cima para baixo” pelas autoridades europeias que se propõem a tratar o “problema da imigração”. Os meus interlocutores articulam o integrar/ser integrado através da sua experiência noutros contextos e situações anteriores ao projecto migratório.

«O imam X é o nosso primeiro imam porque é mais velho, ele é que dirige a oração. Na mesquita quando estivemos lá a conversar ele deixou o imam Abna falar porque é Mandinga²³ e nós somos Fula²⁴, estávamos a integrá-lo.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

²³ «The Mandinga people trace their heritage to the Mande heartland (located in present-day Mali) and are the fourth largest ethnic group in Guinea-Bissau, making up roughly thirteen percent of the country's estimated population of 1.4 million (...)» (Johnson 2006:53)

²⁴ «The Fula, or Fulani people in Guinea-Bissau and elsewhere in West Africa, are nomadic or semi-nomadic cattle herders with the reputation for moving often, walking quickly, and never settling down. Although many Fula in Guinea-Bissau no longer own cattle and often live in towns or even Bissau, the adage is still a popular one.» (Johnson 2013:187).

Por fim, o teste à integração é sempre o quotidiano.

«Estávamos à noite na Mesquita por causa do Ramadão. E depois eu recebo uma mensagem no telemóvel de um dos vizinhos. Está aqui, posso ler “Não está já na hora da sua gente se ir deitar?”. Eles não percebem a nossa cultura, se fosse o Natal ou passagem de ano não diziam nada.»

Mesmo tratando-se de um episódio único, a incompreensão é bastante generalizada, e também nas atitudes discriminatórias se toma o todo pela parte.

Desde há muito que o outro tem sido construído através de um sem-número de critérios que se acrescentam uns aos outros ou, pelo menos, se encontram expostos e disponíveis para ser utilizados cumulativamente.

Penso ser justo afirmar que muito do tratamento discriminatório para com o outro se deve ao desconhecimento e com noções do senso comum que não são contrariadas no dia-a-dia.

«Para muitos ali na comunidade a língua materna é o árabe.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Não pretendo defender que devemos saber identificar todas as línguas que possam ser faladas à nossa volta. Eu própria demorei a perceber que a comunicação entre muitos dos meus interlocutores era tida em fula e não crioulo. Mas penso que este exemplo é demonstrativo de algum desconhecimento em relação a várias coisas. Primeiro, que na verdade a maioria dos regulares da mesquita da Tapada das Mercês não são árabes. Segundo, que os muçulmanos não falam todos árabe entre si só porque essa é a língua original do Alcorão, como se todos os católicos fossem fluentes em latim. Terceiro, pouco contacto com a realidade concreta. E, para além disto, como o excerto seguinte demonstrará, uma vez presentes no senso comum, é difícil contrariar certas considerações.

«[Após questionamento sobre falar árabe ou crioulo] Sim eles também falam crioulo, mas a religião árabe está muito em África, por isso eles também falam árabe. Mas a linguagem é muito tribal.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

A conotação de tribal não é muito abonatória e pretende dar a entender um estado de desenvolvimento anterior ao da língua portuguesa, consequência também de um diferencial de desenvolvimento entre a sociedade portuguesa e a árabe ou africana. Este tipo de percepções, mesmo que involuntárias, ressoam o passado colonial e o tratamento do africano como um ser infantil.

Isto transparece em várias ocasiões, em que fica patente uma hierarquização das culturas, tratando com algum choque e horror o desconhecido. Muito recorrentemente, o contacto com migrantes não transforma imediatamente estas reacções.

«[Conversa sobre jantar em restaurante sul-asiático em que todos comiam com as mãos]

Carlos- Mas era cada um do seu prato?”

Magda- Não, todos do mesmo!

Carlos- A sério? Pois comer com as mãos todos do mesmo prato é que é badalhoco.»

[Carlos e Magda 16/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

Porém, também existe curiosidade e humor para explicar as suas práticas, que por vezes estão tão interiorizadas que só são questionadas neste confronto.

«[Conversa sobre a separação das mulheres e dos homens na oração muçulmana]

Maria- É separado? Não rezam todos juntos?

Magda- Claro, então eles estão agachados, já viu o que era estarem os homens a olhar para as mulheres, não tomavam atenção à oração.” (risos geral)

Boubacar- Se calhar primeiro foi tudo junto e depois viram que não dava. (risos).» [Vários 6/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Algo que me surpreendeu foi que estas discriminações raramente são articuladas segundo o vector do racismo. A aparência fenotípica foi falada e como algo que impediria os meus interlocutores negros de serem tratados como portugueses, mas não foi frequente.

«Deus criou branco e preto. Ser português é ser branco, não interessa o papel. Mas o preto deu origem ao branco, África é o berço da humanidade.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada das Mercês]

África e a cultura de origem dos meus interlocutores está muito presente nos seus discursos, ao encontro do que Paul Gilroy (1997) apresenta para a diáspora africana nos EUA. Para além do regresso almejado, África é também tópico de conversas, muitas vezes em contraponto com a sua situação actual em Portugal. Embora a origem nacional dos meus interlocutores seja variada, a evocação é sempre continental. Isto explica-se pela reivindicação de pertença, assumida ou não, a uma diáspora africana. Também é preciso compreender que as fronteiras nacionais dos países africanos são um produto histórico muito mais recente do que no caso português, não lhes sendo dada a mesma relevância que noutros contextos. Isto é perceptível até pelos fluxos e redes criadas entre países que mesmo em contexto migratório permanecem importantes. Um dos meus interlocutores apresentou-me uma metáfora que transmite bem esta fluidez entre países.

«Se a Gambia tem dor de cabeça o Senegal fica doente, porque ela está mesmo ali na barriga do Senegal.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Mas isto não apaga totalmente as críticas aos países circundantes nem a valorização de características da sua terra de origem, mesmo que de forma discreta e quase imperceptível. Como se percebe na oposição entre as práticas linguísticas da Guiné-Bissau e do Senegal, que também estão imbricadas numa distinção entre o colonialismo francês e português, este último considerado mais desorganizado.

«Foi agora eleito o 5º presidente da Guiné-Bissau num curto tempo e nem sabe falar português. [risos e abana a cabeça]. O crioulo é a língua nacional, mas não é para trabalhar, não têm escrita. No Senegal falam crioulo mais antigo. Se fores à Guiné falar esse crioulo eles gozam. Dizem de onde apareceste tu? Isto acontece porque os colonos chegaram primeiro ao Senegal e depois começou-se a falar francês. Eu foi aqui que também melhorei o meu crioulo, na Tapada, com eles, porque não tem escrita. Mas às vezes nem eu percebo o que eles dizem, quanto mais você. No Senegal, o pular aprende-se em universidades, nos EUA, no Canadá. Depois muitos vão para Dakar para aprender melhor.» [Boubacar 16/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

Percebe-se que o período histórico recente é um dos tópicos mais recorrentes, até porque se ligam num contínuo com a chegada a Portugal. As críticas ao colonialismo português são recorrentes, mas sobretudo às suas repercussões actuais.

«O grande problema de África é que os portugueses só ensinaram assim 15%. Depois foram-se embora e continuou a ser assim.» [Boubacar 9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

É interessante constatar que relativamente à colonização europeia se aborde outros tipos de expansão política e territorial e que os próprios indivíduos fula assumam uma certa relação com a dominação europeia.

«Os fula são uma tribo romana em África. Expandiram-se por muitos sítios em África, porque era uma tribo com gado e andavam onde havia água e lagos. Foi como uma colonizaçãozinha pequena, porque tinham e criavam novas técnicas e também levaram o Islão a outros lados e estabeleciam-se nos sítios. E eram a tribo que melhor se dava e colaborava com os europeus.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

África subsiste nos imaginários como uma terra de recursos infinitos que continuam por ser parcamente explorados.

«A Guiné-Conacry podia ter muito turismo, tem 300km de areal virgem, é a mesma areia que do caribe. E não há turismo nenhum ali e podia haver. E depois é uma terra com muitos

recursos. São recursos que pertencem a todo o antigo reinado Mandiga.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Mas, se para uns esta imensidão de recursos é o potencial de exploração ao virar da esquina, para outros é em si a causa do “problema”, atribuindo a esta riqueza uma alegada preguiça ontológica dos africanos.

«O problema em África também é a facilidade de recursos. Imagine-se lá, por exemplo em São Tomé e Príncipe. Querem fruta apanham das árvores, querem peixe apanham. Vão trabalhar para quê?» [Magda 9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

Foi interessante ver estas falácias do senso comum a serem desconstruídas por uma interlocutora originária de São Tomé e Príncipe, mostrando que a ideia de Malcom X, dos “descendentes de escravos”, continua a ser um marcador identitário em certos momentos.

«Ninguém trabalha em São Tomé? Não! Isso não é assim doutora. Não. A minha avó trabalhou muito nas fazendas. E foram levados como escravos. Isso de não trabalhar não é verdade. [com tom irritado]» [Nelida 9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

As armadilhas do senso comum, contudo, reproduzem-se a uma velocidade dificilmente controlável. E, na verdade, penso ser relevante referir de novo como o trabalho de voluntariado com migrantes não é por si só criador de uma consciência e conhecimento mais profundo sobre o outro. Até porque muitas das vezes não é sequer inteligível que o “outro” distante de que se fala, se encontra mesmo ao lado.

«Carlos- Sabe agora o que eles estão a dizer? É que para ajudar os países africanos eles primeiro têm de receber todos os seus imigrantes ilegais.

Boubacar – Claro têm todos de voltar para a sua terra? – (ironicamente) E se lhe dissessem isso a si? (sorriso) Somos todos imigrantes, nós.

Carlos - Eu volto todos os dias para a minha terra.

Boubacar – Pois, eu também é ali em cima» [Boubacar e Carlos 16/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

O regresso não é ainda possível para muitos, mas este retorno é constante, tanto em conversas, como na manutenção de uma qualquer ligação com a sua terra de origem, aludindo às várias escalas e graus do transnacionalismo. Para uns a ligação é garantir uma casa para onde regressar, quando isso for possível.

«Tenho uma casa em Cabo-Verde. A minha mulher é de lá. Na Guiné tenho casa, mas não é de construção permanente. É assim de barro. Depois de terem destruído não quis voltar a contruir.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Para outros, a relação com África reveste-se de contornos mais institucionais, nomeadamente criando ligação entre o país de origem (ou vizinho) e Portugal.

«Em 2008 fiz uma viagem à Guiné Conacry e reuni com dirigentes. Uma delas foi a ministra do Turismo que me passou um mandato para ser representante da Guiné Conacry em Portugal, porque não há consulado. Era tudo voluntário, mas esse papel foi passado. E andei muito em Portugal e levei a Guiné a muitos sítios à conta disso.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Para outros ainda, depois de alguma acumulação de capital é possível investir em negócios que invistam no trânsito entre os dois países.

«Estou de volta à Guiné. Tenho uma empresa de exportações. Exportamos tudo o que é preciso.» [Ousman 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Para além dos que mantêm esta ligação pendular, existem os que regressam de vez porque os salários melhoraram no país de origem. Alguns colocam a principal motivação para voltar na família, mais até do que na possibilidade de melhores condições de vida.

«Quero voltar lá, os meus pais ainda são vivos e gostava de poder estar lá até eles partirem. Os meus irmãos estão por todo o lado, somos 15. E temos o dinheiro dos negócios. Também tenho um filho em Dakar. A minha companheira e eu nunca tivemos filhos. E adoptámos um menino. Ele está com ela. E liga-me e falamos todos os dias.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

É perpétuo e transversal o sentimento de que esta nunca é a casa permanente e que, houvesse a possibilidade de voltar, isso aconteceria.

«Boubacar- Não me disse que ia a Angola, tenho lá dois irmãos, podia ter-lhe dado o contacto.

Adilson - Disse sim. Disse que ia para Angola.

Boubacar- Eu sei, mas não disse em que data. Eu sou imigrante estou sempre pronto para ir ao Senegal, a questão é sempre quando! (risos de todos)» [Boubacar e Adilson 16/Dezembro/2016 Entrecampos]

Porém, nada disto é linear, porque o regresso tem de ser preparado ou corre-se o risco de se tornar claro para os que ficaram que afinal a migração não correspondeu ao previsto. A partir de uma certa altura, o regresso também significa o confronto com a não-pertença à terra de origem, ao contrário do imaginado.

«Nós trazemos bagagem e depois também levamos. Quando fui de visita a casa a minha irmã não percebia porque é que eu não falava fula, como é que me esquecia de palavras e

falava crioulo com sotaque português. Eu expliquei que vivia cá há mais de vinte anos, não mudei, mas também levo bagagem daqui.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

«Estou em Portugal há 25 anos, é mais do que estive em Angola. Tenho dupla nacionalidade, mas sou sempre estrangeiro, aqui e lá.» [Delvanio 22/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

O passaporte é uma boa metáfora para pensar esta dupla pertença dos indivíduos que encontrando-se no cruzamento de dois círculos nunca conseguem apagar um deles.

«Se vais a Angola tens de ir à imigração e dizer que és angolano e mostrar o passaporte, se não vão dizer que és português e que precisas de visto. Depois lá, quando queres voltar para Portugal tens de dizer és português, se não também vais ter problemas.» [Delvanio 22/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Esta pertença dupla ou múltipla também se alicerça na diferenciação dos valores. Por um lado elogiam-se certas características do seu país de origem, por oposição à terra *bidesh* (Mapril 2009b) esta europa vista como amoral e sem qualidade de vida.

«Em África temos muito respeito pelos homens mais velhos, pelo seu conhecimento. Eu sei mais de religião, do que os imams, eles sabem disso. Eu não estudei português, ou francês, mas o Islão eu estudei. Mas eles é que são mais velhos, eles é que são os líderes da comunidade.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

«[Sobre pagamento de quotas com vários membros] E tu? E tu? Tu [homem baixinho que vi carregar águas para a mesquita nos primeiros dias] Já pagaste? Tu sei que tens dinheiro. Paga! Nós somos os dirigentes temos que ser os primeiros a pagar. Tu, mais, valia seres amarelo, não mereces ser africano (risos de todos)» [Oumar 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

«Eu quero voltar para África. Aqui é tudo muito stress. Lá eu vivia com mais calma e mais tranquilo.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Por outro, há várias coisas no seu país de origem que causam desconforto e até vontade de intervir na sua transformação, a partir de experiências em Portugal.

«Na Mauritânia há abandonos de crianças porque quando as mulheres são apanhadas com filhos ilegítimos a família enterra-as em buracos e diz que ela viajou.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

«Vocês não sabem o que são crianças de rua, eu estagiei na licenciatura na CEDEMA e trabalhei com crianças com dificuldades. Mas lá as crianças de rua são mesmo um

problema e eu queria trabalhar numa instituição e em último caso uma ONG, mesmo até fazer o estágio de mestrado aí.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

No entanto, à medida que a vida se desenrola e surgem filhos, por exemplo, complica-se ainda mais o regresso. Porque se um dos motores para o retorno é a família, a existência de descendentes implica já uma escolha entre quem se deixa para trás – a família no país de origem ou os filhos no seu país de origem.

«Já sabe que eu quero voltar para África. O meu filho faz como quiser, ele nasceu cá tem casa cá, mas eu vou voltar. Quero voltar.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

«Eu quero voltar para Angola, o meu filho é que não. O meu marido já está lá e eu também quero trabalhar lá com as crianças de rua.» [Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Debruçando-se este capítulo sobre a experiência migratória na vida destas pessoas, pretendi inserir as suas vivências no tempo e espaço, garantindo-lhes um enquadramento no plano das migrações pós-coloniais. Embora se proporcione aqui uma leitura que permite entender o sistema económico que potencia as migrações internacionais, não são descuradas as lentes da diáspora e da identidade. No capítulo anterior, querendo demonstrar que existe uma partilha de condições de vida entre um conjunto de indivíduos empurrados para um dado espaço. Aqui, tinha como objectivo analisar como as populações migrantes são das primeiras a ser incorporadas nestes processos de segregação espacial anteriormente descritos. Existiu também uma preocupação de observar o papel das diferenças culturais nas relações estabelecidas entre sujeitos num determinado espaço social. Mais, por muito que seja reivindicada uma condição comum, entre indivíduos migrantes e não migrantes, através do estatuto económico, é quase impossível para os indivíduos migrantes desfazerem-se da categoria de estrangeiro. E, muitas vezes, não são categorias impostas apenas de fora para dentro. Os próprios indivíduos apropriam-se das mesmas categorias para garantir um lugar no espaço público, como aqui se vê, nomeadamente, na reivindicação de uma identidade diaspórica africana. Discussões sobre a construção do outro, sobre modelos de integração, de assimilação cultural, são peçadas desta ambiguidade, e as perspectivas multiplicam-se e divergem tanto entre os próprios indivíduos como instituições.

A condição estrangeira atribuída ao muçulmano é indestrinçável destes processos de construção do outro que neste capítulo se abordam. No capítulo seguinte, abordarei a construção do outro religioso, por oposição ao estado laico e secular, mas embebido de uma ética de matriz católica. Mas também a construção do outro dentro do

próprio Islão, através da fractura que divide os muçulmanos portugueses e os muçulmanos migrantes, tomando as especificidades do “Islão africano” que o distingue de outras práticas no seio do Islão.

5. «Fazemos isto pelos nossos filhos, para eles serem bons muçulmanos. Bandidice não é religião.» - Islão, educação religiosa e “Islão africano”

No momento actual, na Europa, os muçulmanos estão confrontados com uma ofensiva que apenas lhes dá margem para produzirem discursos defensivos e cristalizados sobre o que é o Islão. A retórica da paz no Islão é muito repetida, bem como uma condenação transversal e inequívoca dos extremismos e fundamentalismos religiosos. E, para além destas afirmações sobre o que é, deveria ser ou não é o Islão, surge com grande centralidade a transmissão e educação das novas gerações. A ética religiosa, o ser ‘bom muçulmano’, são desafiados por valores europeus que os interlocutores consideram estranhos e desinteressantes. Mas, para além das preocupações com o consumo de álcool, drogas, com a postura respeitosa perante os mais velhos e a comunidade, existe uma grande vontade de perpetuar valores culturais e língua.

De alguma forma, como fica exposto pelos meus interlocutores o Islão e a cultura dita africana estão numa relação quase simbiótica. Parece interessante mostrar em que momentos este lado africano é relevado, em que momentos se privilegia a pertença religiosa, nesta convivência pejada de ambiguidades.

Em linha directa com esta convivência ambígua, é importante reflectir sobre o papel que é dado pelos interlocutores à religião, como pensam que esta se deve apresentar na sociedade ou relacionar-se com a esfera pública e política. Como em muitos casos, esta fronteira é não só transponível como permeável e ajustável. As origens da associação estão imbrincadas numa congregação religiosa, que apercebendo-se das dificuldades sociais decidiu intervir, tendo como principal apoio institucional a F.A.K. que também ela ergue uma barreira entre a religião e o apoio social, ou mesmo entre este apoio social e a intervenção política no seu sentido mais lato.

Dada a presença da religião nesta secção, inauguro aqui uma breve alusão ao complexo e ainda contemporâneo debate que envolve a definição de religião e a sua implicação para a vida dos indivíduos em sociedade.

As teorias psicológicas da religião, desde os contributos da teoria animista à psicanálise, supõem que o universalismo de formas religiosas assenta na satisfação de necessidades individuais, dentro das quais a ansiedade e necessidade de compreensão

dos humanos (Tylor 2010 [1871]; Malinowski 1988 [1925]). Por oposição a teoria sociológica depreende que a religião surge para responder às necessidades de inserção do indivíduo na sociedade, procurando atingir e manter a ordem social (Durkheim 1972 [1912]). A sua síntese teórica chega com o contributo de Clifford Geertz (1989) que define religião como “um sistema de símbolos que actua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (:67).

No entanto, uma crítica passível de ser apontada a esta definição é a sua pretensa neutralidade (Asad 1993). A religião é uma categoria conceptual e como tal similar a outras categorias já abordadas, como “cultura”, e reproduz uma ideologia assente na oposição moderno/tradicional (Asad 1993; Van Der Veer 2002). Alguns contributos têm surgido no sentido de sublinhar o poder, contrariando a noção trans-histórica que Geertz atribuiu à religião (Asad 1993). Assim, hoje, a religião é teórica e analiticamente entendida no seio da antropologia como algo funcional e relevante para a coesão social, mas, simultaneamente capaz e necessário para dar sentido ontológico a questões dos indivíduos sobre a condição humana. É um espaço distinto de prática e crença humana que não pode ser reduzido a um arcaísmo de ciência (Asad 1993). Tal como nos mostra Eric Hobsbawm (2014) a religião e as celebrações religiosas continuam a figurar como modelo generalizado da celebração dos ritos da vida humana (nascimento, casamento, morte e ciclos eternos do ano). Os estados seculares não foram capazes de encontrar substitutos não religiosos igualmente eficazes, possivelmente por subestimarem «a força plena do ritual na vida privada e comunitária» (Hobsbawm 2014:211).

A religião acompanha os indivíduos, tanto no plano temporal já referido, como nas suas deslocações e mudanças de cenários espaciais. Decorre daqui a adequação de um olhar mais atento sobre a religião em contexto de fluxos migratórios. O trajecto de pessoas em direcção, por exemplo, ao continente europeu, não pressupõe que as suas crenças e ideologias, entre as quais religiosas, sejam objectos monolíticos e imutáveis, trazidos na bagagem de viagem (Baumann 1999). Na verdade, a ética moral e religiosa, fruto de um determinado contexto de origem, não actua como uma bússola norteadora de princípios e práticas no país de acolhimento. Opera antes como um sextante que, tendo em conta a localização relativa do indivíduo, lhe permite navegar na sociedade a

partir de coordenadas versáteis, adaptando uma verdade universal a um contexto concreto (Baumann 1999).

Uma das evidências de que as religiões se transmutam num novo contexto é a relação entre o estado-nação e sua condição secular e a secularização das religiões fora da base do mesmo estado (Baumann 1999).

Para o secularismo deve ser posto em prática o mesmo exercício de complexificação que é feito para a categoria religião, sobretudo questionando a divisão naturalizada religioso/secular, procurando entender o último mais como uma experiência e não tanto como um processo político (Lebner in Blanes et al 2015). O secularismo também não é um corpo ideológico e político monolítico, nem imposto e reproduzido exclusivamente de cima para baixo (Yalçin-Heckmann 2001). Porém, a retórica criada seja unificadora e bastante peremptória – secularismo como sinónimo de sistema filosófico que põe de parte todo o dogma. Perceptível por isto que também o secularismo e o ateísmo sejam categorias ajustáveis.

O secularismo não difunde apenas a exclusão do religioso das instituições seculares, mas confina o religioso à razão privada e incute normas à religião, ética e política (Asad 2003). A religião não desaparece e é admitida, mas sob condições e normas sendo o afastamento das mesmas objecto de regulação (Asad 2003). Cumprem-se, deste modo, os objectivos do estado-nação moderno de encontrar o denominador comum entre doutrinas religiosas conflitantes (Asad 2003) criando para os sujeitos uma subjectividade religiosa a cumprir (Mahmood 2006).

No que concerne ao secularismo procurou-se contrariar o conjunto de oposições binárias que tendem a ser reiterados pelo senso comum (e mesmo por alguns estudos) – modernidade/tradição; política/religião; deliberação racional/disciplina religiosa; autonomia/autoridade (Fadil and Fernando 2015). A tese secularista da década de 1950 defendia que a imigração internacional iria proporcionar um sucessivo desaparecimento religioso nas gerações seguintes (Gellner 2001), algo que não teve correspondência com a realidade (Van Der Veer 2002) contrariado até, por exemplo, pela emergência de fundamentalismos religiosos (Hobsbawm 2012 [1962]; Gellner 2001).

No entanto, a negação desta tese não é consensualmente assumida no seio da antropologia (Gellner 2001). O que é, generalizadamente, aceite é que a tese secularista foi revestida de uma dose de ingenuidade, não sendo real o apregoado desaparecimento

da religião (Gellner 2001). A maior ameaça ao Cristianismo (na base dos estados-nação europeus) não foi a laicidade, ou ateísmo militante veiculado, mas sim a indiferença e desobediência tácita (Hobsbawm 2014). Agora, é também evidente que após várias revoluções (americana, francesa, comunistas, ex-comunistas) a sociedade é mais secular do que no passado, sobretudo na separação entre esfera pública, com aparente neutralidade confessional, e o espaço privado atribuído à religião (Hobsbawm 2014). «A despeito do seu carácter metafísico, a vitalidade e o êxito das religiões reside precisamente na capacidade de adaptação ao ambiente material, isto é, reside na adaptação às relações sociais e de produção e na capacidade de oferecer respostas aos problemas da vida» (Moro 2016:45).

Em Portugal, o espaço confessional neutro continua a não ser uma realidade, como se constata com a concordata com a Igreja Católica de 2002, ainda em vigor.

O presente caso da ACITM também permite decifrar a relação no terreno entre o estado (através do poder local) e as instituições religiosas. Possibilitando também entender, no concreto, como surgem as tensões entre o princípio do laicismo e as práticas e significações religiosas dos meus interlocutores, no seu quotidiano.

Não me quero perder num mar de questões sobre a expansão do Islão como religião no continente africano. Porém, é importante dar conta que diversos países de África Ocidental têm elevadas percentagens de indivíduos muçulmanos e que são estes os países de origem de muitos dos membros e participantes das actividades da ACITM (associação e mesquita). Para além disso, é necessário contrariar a ideia do Islão como uma religião enclausurada nos países do médio oriente e norte de África. Notar que o Islão é uma religião monoteísta de elevada expressão nos continentes africano e asiático, pode ser um primeiro passo para reconhecer a sua expressão na Europa e negar a sua adjectivação como estrangeira.

Não consigo contabilizar as constantes reacções de admiração perante a menção do meu objecto de estudo. Quando mencionei a presença de muçulmanos no território nacional a meus conhecidos, externos a este campo de estudos, ocorria uma evidente surpresa. Se por um lado isto demonstra um não reconhecimento da pertença islâmica, em Portugal, a sua relativa invisibilidade; por outro, também significa que os muçulmanos que aqui vivem não são reconhecidos como tal. O caso mais emblemático deste panorama é o desconhecimento da existência de muçulmanos em Sintra ou na Amadora, por parte de indivíduos que habitam nestas zonas. Isto deve-se a uma não

identificação dos muçulmanos africanos como muçulmanos, população muçulmana maioritária nestas zonas. E, mesmo quando existe reconhecimento e conhecimento de muçulmanos, devido a um contacto institucional e quotidiano, a ignorância relativa a muitos aspectos permanece. Numa conversa com um dos representantes do poder local, este afirma que as dificuldades de integração da “comunidade muçulmana” se devem à sua comunicação em árabe. Do meu contacto com os mesmos muçulmanos esta informação não poderia estar mais longe da verdade, como vimos acima, a propósito de uma conversa com um dos representantes do poder local.

Como é contextualizado no início desta dissertação, é necessário distinguir a presença islâmica medieval da presença islâmica contemporânea. Porém, em alguns discursos políticos a alusão à herança árabe é utilizada como ponte para o contacto com os muçulmanos presentes, hoje, no território. Mais, aludindo, através desta recuperação desta herança cultural, patrimonial, a uma perpétua identidade multicultural de Portugal. Em Sintra, isto não é excepção e são constantes as referências aos resquícios identitários desta herança.

«Estamos num concelho com uma forte herança árabe e que é histórica, basta vermos o brasão de Sintra que tem presente os dois crescentes.» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Na página da CMS, esta simbologia é expressada da seguinte forma: «Quanto aos antigos senhores da vila, os mouros, que Dom Afonso Henriques venceu, estão representados pelos crescentes e pelas estrelas de prata que os encimam e que acompanham a torre torreada» (“Brasão de Armas E Bandeira Do Concelho de Sintra” n.d.). Esta vitória, apelidada de “reconquista” cristã, está de acordo com todo o imaginário da construção da nação. Portanto, esta oposição ao Islão enquanto religião, cultura e valores está inscrita na nossa ideário nacional como o outro que teve de ser derrotado para se erguer o país.

Porém, na contemporaneidade, a oposição ao Islão assenta num corolário que Samuel Huntington (1993) apresentou de forma bastante categórica: as diferenças culturais eram (ou passariam a ser) as mais relevantes na criação de linhas de oposição no mundo e, dentro destas a religião surgiria como fissura mais importante. É daqui que decorre o argumento de que após o fim da divisão do mundo segundo ideologias e preceitos económicos, entrariamos numa era de “choque de civilizações” e, que o mais preocupante para o Ocidente, seria o confronto com a civilização islâmica. Para além de

todas as incongruências e futurologia com propósitos políticos definidos, o mais problemático desta tese é o esvaziamento da complexidade dos fenómenos sociais, numa análise do mundo segundo o vector único da cultura e apagando os restantes, nomeadamente o político e económico.

Seria um absurdo apontar uma justificação exclusivamente religiosa para a Revolução Iraniana, para o Rushdie Affair, o 11 de Setembro, ou para os actuais ataques reivindicados pelo Estado Islâmico por todo o mundo (e não apenas na Europa). Como nos diz Domenico Moro (2016) «há um complexo conjunto de factores sociais, económicos, culturais e políticos internos e internacionais na base destes fenómenos. Não obstante, não se pode negar que as relações de dependência que ligam os países da margem sul do Mediterrâneo às potências europeias e a contínua ingerência dos governos ocidentais nas questões políticas internas do Norte de África e do Médio Oriente desempenharam um papel central no desenvolvimento dos movimentos fundamentalistas islâmicos, de modo quer directo quer indirecto» (:22-23).

Entende-se assim que a construção dos muçulmanos como “outro” primário na Europa tenha raízes várias. A premência do discurso colonialista e orientalista que emerge aquando da partilha de território entre um “nós” e um “outro” (Said 2004). Contacto iniciado durante o colonialismo e que se perpetuou nas migrações decorrentes da descolonização, transportando este discurso orientalista consigo. Continuam a operar na contemporaneidade as categorias cognitivas do colonialismo, como “cidadão” e “súbdito colonial” (Mapril 2013). Os acontecimentos já referidos foram aprofundando esta oposição e reificando um imaginário de terror associado aos muçulmanos na Europa (Asad 1993). No entanto, a efabulação luso-tropicalista em Portugal continua a permitir que estes discursos de génese colonial permaneçam submersos (Vale de Almeida 2006).

Embora Portugal tenha tomado apenas as dores dos outros, uma vez que nenhum atentado bateu à nossa porta, os meios de comunicação perpetuam as imagens de terror, convidam os muçulmanos portugueses para responder sobre os actos dos muçulmanos no mundo. A resposta da CIL tem sido de condenação dos actos de violência, nomeadamente com a presença do Sheik David Munir num jogo de futebol Portugal-Bélgica após o ataque em Bruxelas (Mapril 2016). Esta postura, como abordou Nadia Fadil (2017), numa conferência, é o posicionamento generalizado das personalidades públicas e líderes religiosos, também na Bélgica. Contudo, como se discutiu neste

debate, esta autocrítica para que são empurrados estes indivíduos assenta sempre num distinguir dos actos violentos do “verdadeiro” Islão, dos seus “verdadeiros” valores. Ou seja, privilegia-se, novamente, uma justificação no plano religioso que não complexifica a questão, nem se ouve os que procuram conceber uma autocrítica com fundamentos sociológicos, políticos, económicos.

No entanto, o carácter periférico de Portugal não isenta os muçulmanos em Portugal de se comportarem como perante um júri onnipresente.

Mesmo quando o tema das conversas não se aproxima das concepções mediáticas do Islão, é perpétua a busca de distanciamento do terrorismo.

«Isso que andam a fazer, a violência, terrorismo não é o Islão. Islão é a paz.» [Abna 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

E esta diferenciação é congratulada também pelos órgãos autárquicos, que entendem que esta vigilância interna tem vantagens face a medidas securitárias.

«A ACITM merece palavra de apreço, por também eles distinguirem terrorismo do Islão e, em certo sentido, servirem de escape e de tampão.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Mas não se dissipa totalmente uma perspectiva de maior controlo e segurança face a congregações muçulmanas.

«O Estado e a Câmara têm de perceber que isto não é apenas uma questão de luta contra a exclusão, também é uma questão de segurança. Eu sempre tive isso presente quando os conheci [ACITM], porque tinha vindo da Indonésia, onde vi como as instituições religiosas se radicalizam em contextos de pobreza.» [Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas]

«Não acho que seja preciso controlar, mas ter atenção. Eles também sabem quais os radicais e o limbo entre a sanidade e insanidade é muito ténue. Mas os cristãos também tiveram os seus quês no passado e o problema é do poder mediático que manipula as opiniões. Para mim o imam tem um papel fulcral na comunidade e alguns são pouco mais esclarecidos que o resto da comunidade. É daí que vêm leituras abusivas do Alcorão, porque as pessoas têm pouca escolaridade.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

O distanciamento face ao terrorismo é empreendido numa lógica de justificação teológica e do dogma que prova em si a benevolência do Islão.

«Vai ver, dos seus estudos sobre religião a religião que vai gostar mais é o Islão.» [Abna 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

O estudo e o ensino religioso não são valorizadas apenas por elementos externos. Existe uma grande consciência, de que é seu dever transmitir o conhecimento teórico e prático sobre a sua religião aos seus filhos. Nos últimos anos em Portugal tem havido um esforço para a consolidação desta educação religiosa, quer na Escola Islâmica de Palmela quer em várias associações e mesquitas, uma vez que até então a transmissão religiosa ocorria sobretudo em ambiente familiar (Mapril 2014). Também esta associação espelha, como descrito inicialmente, a crescente formalização desta transmissão religiosa.

«A ACITM foi fundada pelo Ibrahim. Ele tinha uma filha com 4/5 anos e quando ela foi para a [escola] Juromenha ele foi o primeiro muçulmano a dizer lá que ela não ia comer carne de porco. Depois começou a dar aulas de Corão em casa.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Mas esta formalização não parece desresponsabilizar ou descansar estes pais relativamente ao seu dever educacional.

«O dever de educar vem de casa, ensinar a ser um bom muçulmano aos filhos. A maioria das crianças que tem problemas na escola é porque não sabem bem o que significa ser muçulmano, as crenças que têm de defender.» [Amadou 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

Porque, como José Mapril (2014) refere quanto a outra associação islâmica na Amadora – Associação Multicultural Islâmica (AMCI) – também apoiada pela F.A.K., a educação islâmica é concebida como um instrumento de integração que para além de promover educação religiosa, também ensina valores seculares.

«Somos nós que temos de ensinar as nossas crianças. De ensinar a respeitar a mãe, a não roubar, não fumar, não beber álcool e não tomar drogas. Fazemos isto pelos nossos filhos, para eles serem bons muçulmanos. Bandidice não é religião. Não somos bombistas, nem terroristas.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Esta educação não é encarada como religiosa e assenta nos valores concebidos como muçulmanos, da terra de origem, por oposição aos valores europeus, potencialmente corruptos. Tal como para os interlocutores do Bangladesh de José Mapril (2009b), a Europa ou «*bidesh* é na realidade um espaço ambivalente que pode tornar qualquer pessoa rica e afluente, mas também moralmente ‘corrupta’ e condenável. (:142)

Portanto, ser “bom muçulmano” não é apenas uma tarefa individual, de evitamento de tentações várias, mas também incorpora a dimensão da transmissão da conduta acertada aos descendentes.

«Para nós não chega ser bom muçulmano. Se tiver sido bom muçulmano, mas não tiver passado ao meu filho Deus não me deixa entrar para o Céu. Porque tudo o que fiz de bom se perdeu. É preciso passar aos nossos filhos para eles continuarem esse caminho. Depois se eles seguem esse caminho é entre eles e Deus, mas tu fizeste esse teu dever. Está a perceber?» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Depreende-se destas perspectivas que existe uma íntima relação dialéctica entre o contexto social envolvente e a prática religiosa. A prática religiosa é alimentada pelas outras pertenças identitárias destes interlocutores, por exemplo do seu posicionamento de classe e, como abordarei mais profundamente depois, da pertença africana. A voz destes indivíduos contribui para desmontar uma aparente natureza monolítica do Islão (ou qualquer conjunto ideológico/teológico de valores e crenças). O senso comum tem alimentado a ideia de que, ao contrário de outras religiões, o Islão é revestido de fundamentalismos e toadas irracionais. Assentando nesta distinção trazida pelo iluminismo do pensamento religioso/pensamento racional. Que para um católico ser “não-praticante” é uma possibilidade, mas para um muçulmano é inconcebível. Não tenho por objectivo fazer uma apologia de uma prática menos rígida dos preceitos religiosos, apenas conceber que o nível de compromisso à moral e prática do Islão tem diferenciais de graus.

Quando um dos meus interlocutores, muçulmano, nomeia várias das actividades religiosas da associação como «coisas de muçulmanos» percebe-se que, embora se possa incluir neste grupo e nestas práticas, se dissocia deles momentaneamente.

«Eu- Vai haver uma oração importante amanhã não é?

Boubacar – Que oração?

Eu - Algo sobre o profeta...

Boubacar - Ah sim o nascimento do profeta. Já não me lembrava. Tenho lá tempo para o nascimento do profeta.» [Boubacar 9/Dezembro/2016 Tapada das Mercês]

Novamente, não pretendo categorizar esta conduta como desleixo ou desprezo pela sua pertença religiosa, apenas complexificar a mesma. Sobretudo porque como se observa nas palavras apresentadas, os constrangimentos quotidianos medeiam a prática religiosa.

«Não estou a fazer o jejum. Eu estou a trabalhar não posso. Não estou com saúde e ando a conduzir. Mas na comunidade não sabem, se não [movimento de cortar a garganta]. Como é que posso fazer jejum? Para além de estar a trabalhar, depois não tenho nenhuma mulher em casa a cozinhar para mim. E Deus diz que é para fazermos o jejum, mas se eu morrer por causa disso ele depois vai perguntar-me ‘porque fizeste isso?’» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Portanto, estes indivíduos levam uma vida a fazer face aos problemas do além e do aquém. A relacioná-los. «No próprio livro sagrado do Islão, o Alcorão, produto de uma elaboração posterior à morte de Maomé, o elemento social está bem presente quando se convida a seguir a via ascendente, que é definida em termos muito claros: “E o que sabes tu do que é a subida? É libertar um escravo ou alimentar em um dia de fome um órfão parente, ou um homem pobre rolando no pó. Além disso, ele deveria ser dos que crêem e se exortam uns aos outros à perseverança e se exortam uns aos outros à misericórdia”»(Moro 2016:53).

Mas nem todos concordam que estas duas dimensões da vida da ACITM estão interconectadas, advogando que as actividades sociais não são dependentes da prática religiosa.

«Eu, para mim, a mesquita é só uma actividade cultural que está ali. É preciso funcionar como comunidade, sim é uma associação islâmica, mas a comunidade é mais que isso.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Para outros, é o ser muçulmano que propicia as actividades sociais, e que da realização ampla destas decorre uma valorização na imagem propagada do Islão, não só a nível local, mas para todos os muçulmanos pelo planeta. Novamente, estão perante um júri onnipresente e tudo o que façam – aqui algo positivo – influencia os muçulmanos por todo o lado.

«O que fizemos aqui na comunidade foi um privilégio e para toda a comunidade islâmica no mundo. Mostrámos que não somos bombistas e terroristas.» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Esta é a ambiguidade do secularismo, ou seja, de um estado que se proclama laico mas que, como se viu está histórica e umbilicalmente ligado aos serviços prestados pelas congregações religiosas, nos seus serviços sociais. Estamos perante um Estado (neste caso através das autarquias) que ao afirmar a laicidade, defende a separação entre os interesses religiosos e os interesses estatais, sociais (seculares).

«Para nós é importante estabelecer parcerias com associações que desenvolvem trabalho social, criativo e cultural. A componente religiosa não é nem deve ser relevante. Eu sou católico, não praticante, mas defendo que temos de ser laicos.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Porém é impossível não apoiar estas instituições assentes em princípios religiosos porque, como se demonstrou com a história das IPSS, têm sido estas as privilegiadas parceiras do Estado, em termos de respostas a direitos sociais.

«O Estado tem de se diferenciar e distanciar das congregações religiosas e, por isso, apenas nos relacionamos com elas na vertente social, ajudando a ultrapassar os problemas. Apenas apoiamos o Centro Comunitário porque tem agregado respostas sociais, porque o papel do Estado é manter-se afastado da vertente religiosa.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Por isso, para a maioria dos meus interlocutores autarcas o investimento de fundos públicos de um Estado laico em instituições religiosas só deve ser possível quando o culto não é o fim último.

«O investimento não deve ser público. Não deve, independentemente da religião, ser investimento público a intervir em espaços de culto. Do Centro Comunitário sim, mas de espaços de culto não. Isso já aconteceu com o centro paroquial da igreja católica, a parte comunitária foi realizada em colaboração com a JF. Mas para este investimento público devem ser cumpridas duas premissas – não deve ser espaço e culto e deve ser para todos, para qualquer religião.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

«A Câmara tem um princípio que é não financiar instituições religiosas, mas é uma regra para todos os credos. No entanto, apoia a todas que prestam serviços, tanto do ponto de vista financeiro, como negociando acordos com a segurança social.» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

É claro que a ACITM figura uma excepção no panorama dos apoios estatais, onde predominam as instituições católicas. Mais, não é possível dizer que os próprios órgãos de representação local neguem, totalmente, a componente religiosa na sua actividade, por exemplo quando esta é revestida de um invólucro “cultural”.

«A Junta [de Freguesia] no Natal dá cabazes às pessoas carenciadas e alguns também são muçulmanos. O Estado não faz distinção e eles acho que também não negam.» [Paula JF Tapada das Mercês]

As próprias associações com assumida missão dirigida por princípios religiosos (mesmo que não exclusivamente), incorporam esta separação entre aquilo que deve ser o trabalho da associação e a prática religiosa.

«Na mesquita são todos muçulmanos, iguais perante Deus. A política trata-se lá em cima [apontando para o lado da Associação].» [Abna 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

«Neste momento há uma separação da mesquita e da associação, mesmo com contas. Decidiu-se assim nesse encontro de reflexão para diminuir as confusões.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

No caso da F.A.K., esta define-se através do propósito abrangente de ajudar os ismaelitas e procurar a sua integração (como já explicitiei tanto de um ponto de vista espiritual como material). Porém têm uma visão bastante holística desta integração, acabando por se distanciar, de facto, do marcador religioso na altura da intervenção social.

«Na verdade ajudamos poucos ismaelitas. Trabalhamos mais intervindo na comunidade como um todo porque ajudar a integração apenas dos ismaelitas não resulta se a comunidade à volta não for englobada.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Porém, este posicionamento não está totalmente isento de ambivalências.

«A Aga Khan nunca está ligada às questões religiosas ou políticas.» [Patrícia 11/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Por um lado, sendo assumidamente uma associação de cariz religioso apregoam o distanciamento deste vector social. Por outro, sendo este um ramo Islão em que existe uma correspondência entre a liderança religiosa e a liderança política, é também bastante paradoxal afirmar o distanciamento do eixo político.

Ao nível de financiamentos, estas instituições religiosas também entendem que é expectável uma separação entre os investidores na vertente social e na vertente religiosa, sendo os primeiros a querer clarificar que não crêem que ele advenha do Estado.

«O financiamento para a religião está já encaminhado e estamos agora a tratar da parte dos serviços prestados e fazer contactos para isso. [Amélia 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Porém, os empreendimentos em locais de culto não deixam de transportar uma carga de ansiedade e desconfiança. Por um lado, por parte daqueles que temem que a

vertente religiosa seja a prioridade e desconsideram verdadeiras ambições de respostas sociais, sendo incapazes de sair de uma visão maniqueísta.

«Eles tinham um grande objectivo religioso com o Centro Comunitário – a construção da mesquita. A maioria não quer a parte comunitária, mas sim a mesquita.» [Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês]

Por outro, se há os que pretendem defender o Estado laico a todo o custo, inconscientes das suas contradições internas, tentando garantir que não existe financiamento estatal a ser pervertido em fins religiosos; há também aqueles que não confiam a outros a responsabilidade de pagar cultos vistos como ameaçadores.

«Não acho que o Estado deva estar em todo o lado, mas neste caso [ACITM] deve apoiar, não proibir. Não sendo o Estado eu prefiro a Aga Khan a investimentos da Arábia Saudita. Tem o dever de controlar para fazer também exigências de escrutínio democrático e de segurança.» [Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas]

A questão face ao financiamento de países como a Arábia Saudita é visto como algo bastante longínquo no contexto nacional. Embora em vários países europeus é prática comum o recrutamento, financeiro e político, do Islão transnacional na construção de mesquitas (Cesari 2005). Para a minha interlocutora que trabalha no PE, mais familiarizada com um contexto extranacional, isto assoma como um perigo em potência. Penso que assenta tanto na visão perpetuada e real de um Islão fundamentalista na Arábia Saudita, mas no o papel político deste país no panorama geoestratégico. Mas, nem todos os representantes políticos partilham desta desconfiança.

«[Sobre financiamento da Arábia Saudita] Desde que seja lícito não temos de questionar qual a origem do dinheiro. A nossa quota-parte é apenas direccionada para a vertente social. Claro que o financiamento tem de respeitar leis, mas não há ingerência nem juízos de valor sobre a sua proveniência.» [Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

No entanto, prova-se bastante errada a ideia de que não há vozes internas dentro da ACITM que também partilham da desconfiança, e que apenas os responsáveis políticos são capazes de analisar a situação de forma distanciada e complexificada. Até porque, enquanto crentes muçulmanos, estejam talvez mais familiarizados com as tensões e problemáticas teológicas com ramificações também políticas e transnacionais. Até porque vários membros da associação complementaram estudos religiosos na Arábia Saudita.

«Uma das questões com o dinheiro da Arábia Saudita é que nós queríamos que viesse também dinheiro da comunidade europeia. Porque se a Arábia Saudita der dinheiro sozinha, já se sabe que depois aparece o Irão e também quer dar, e depois vão querer decidir coisas – pôr lá o imam por exemplo. E nós somos um islão diferentes, somos malikitas²⁵.»
[Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Não obstante estas preocupações, a retórica prevalecente assenta na tolerância, na noção de que não existe apenas uma religião em Portugal. Ou seja, mesmo que a partir de vislumbres luso-tropicalistas, que não deixam visível a discriminação diária, o discurso político face aos muçulmanos demonstra-se bastante suave.

«Portugal não tem apenas uma religião, tem várias.» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

«A diversidade também tem como consequência os vários cultos e nós defendemos a liberdade religiosa e a tolerância. Não negamos que existem diferentes religiões e procuramos o debate e que as pessoas se respeitem umas às outras e sejam tolerantes.»
[Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra]

Ou seja, mesmo que com dificuldades de concretização prática e ainda muitos passos ainda a dar, o apelo à liberdade religiosa está presente nos discursos políticos.

«É fundamental defender a liberdade religiosa que está prevista na Constituição da República, sobretudo agora que a fé muçulmana está a ser tão atacada. É preciso demonstrar solidariedade e não deixar que seja passada uma imagem negativa tanto dos muçulmanos em Portugal como do próprio país. [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Retomando aquele que é o assunto transversal e sempre presente na vida dos meus interlocutores – o parco contexto material – também nos apelos à garantia da prática do culto, não são apenas relevadas as condições espirituais e metafísicas.

«Em Sintra ainda falta criar o templo da fé muçulmana, com todas as condições, com uma madrassa com condições para eles poderem educar, uma vez que a educação é o caminho. E para além das questões religiosas devem dar-se passos para a melhoria das condições materiais desta comunidade e demonstra toda a solidariedade pela concretização dos seus sonhos.» [Pedro Ventura 9/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Embora muito do contexto nacional possa primar por alguma excepcionalidade - fluxo migratório a contra ciclo em relação à Europa, queda tardia do fascismo e subsequente processo revolucionário, condição periférica do país - muito do

²⁵ Uma das escolas jurídicas baseadas no Islão.

apresentado pelos meus interlocutores não destoa do contexto geral, já descrito academicamente da NPI na Europa (Tiesler 2000).

Porém, existem especificidades a ter em conta. Primeiro, é essencial ter em conta que a consciência vigorosa sobre as suas condições de vida está patente nos seus discursos, mesmo quando falam “apenas” da sua pertença religiosa. Segundo, embora a lente metodológica não tenha circunscrito o objecto de estudo através de critérios étnicos, a pertença cultural e étnica é reivindicada na construção identitária dos interlocutores, assentando mais numa afirmação da “africanidade” do que em noções étnico-nacionais.

Esta relação entre etnicidade e pertença religiosa universal é bastante explorada, no contexto nacional, relativamente aos indivíduos bangladeshis (Mapril 2005), ou através dos rituais Mandinga de muçulmanos guineenses (Johnson 2006). Contudo, como mencionei anteriormente, a evocação étnica dos meus interlocutores alicerça-se, mais fortemente, numa concepção do “ser africano”²⁶.

Ser muçulmano e ser africano são duas faces da mesma moeda para estes indivíduos. São duas dimensões de uma mesma mundividência e que se alimentam mutuamente.

«Sim ele é Mamadou também, sim. Em África, todos são Mamadou - é o nome do profeta em africano. Por exemplo, em África Fátima também é Fatumata, Laura é Laurato, Maria é Mariamo.» [Boubacar 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês]

Aqui, o meu interlocutor deixa explícito, através do exemplo do processo de nomeação dos indivíduos, que existe uma “africanização” de vários aspectos quando estes são integrados na cultura africana. Nomear é um acto fundamental para a constituição social de um indivíduo, articulando a reprodução humana (nascimento) com a reprodução social (constituição do indivíduo) (Pina Cabral 2005). Atribuir um nome insere-se numa dinâmica relacional que é específica e que, para além de implicar laços afectivos e emocionais, transporta a potencialidade evocativa do contexto

²⁶ O Islão está presente em África há pelo menos um milénio, embora o século XX tenha propiciado expansão para novas áreas e estimando-se neste continente um quinto dos muçulmanos do mundo (Soares and Otayek 2007). Convivem na contemporaneidade duas variantes predominantes do Islão em África – o Islão tradicional de África ou “Islão Africano” e o “Islão reformista” (Soares and Otayek 2007). Embora se possa dever mais às questões que eu não coloquei, os meus interlocutores reflectem essencialmente a primeira destas tendências. Ou seja, um Islão que incorporou tradições ancestrais prévias nos contextos para onde se expandiu. O Islão que integrou o misticismo, os santos, os marabouts, irmandades, ordens sufis (Soares and Otayek 2007).

sociocultural (Pina Cabral 2005). Apesar das configurações e especificidades contextuais, o nome do profeta Maomé ou de sua filha Fátima são nomes muito utilizados, sem dúvida por fundamentos religiosos. Isto permite-nos conceber que, apesar de envolta em especificidades culturais, a implantação do Islão em África é ampla e profunda.

Uma das singularidades do “Islão africano” que surgiu nos discursos dos meus interlocutores foi a existência de curandeiros. Ser curandeiro não é entendido por todas as pessoas da mesma forma. Por um lado, há um interlocutor que caracteriza a acção curandeira como uma inevitabilidade cultural, uma vez que defende existir uma transmissão de conhecimentos de cura tradicionais entre todos os africanos.

«Nós somos todos curandeiros, sabemos de plantas e de racines [raízes].» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

Para outro dos meus interlocutores esta é a sua actividade profissional. Falar recorrentemente no seu escritório de curandeiro, onde recebe clientes, é um dos marcadores mais visíveis de como encara esta prática como actividade laboral e que isto confere maior importância à prática. Mas isto não significa que se retire dos debates religiosos sobre o tema. Primeiro, define-se em oposição aos curandeiros Mandinga (o meu interlocutor é Fula), que considera menos sérios, inclusivamente desprezando a sua utilização de técnicas divinatórias em vez da utilização do livro sagrado. Depois, mesmo não sendo interpelado nesse sentido, sente necessidade de atestar que Deus permite a prática curandeira, com a utilização do Alcorão.

«Sou curandeiro mas não é os mandingas, esses são uns aldrabões. Deus deixa ser curandeiro, usamos o Alcorão. O meu escritório é aqui. Dou mais consultas a brancos que a africanos. O Alcorão é de todos.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada das Mercês]

A prática deste Islão místico é descrita por Eduardo Costa Dias como a fonte principal de tensões entre os muçulmanos guineenses e os muçulmanos da MCL (Costa Dias 2007). Mas como se vê existem também tensões internas no grupo dos praticantes do “Islão africano”, por exemplo entre tradições étnicas distintas, mas também com cepticismo generalizado relativamente à prática dos curandeiros. Quando mencionei um dos “mestres” da Tapada das Mercês, que me tinha oferecido o seu cartão após a oração na mesquita, o tom anedótico dos meus interlocutores escondeu uma descrença evidente no recurso aos *mooros* para resolver os problemas terrenos.

«Sim, eles podem resolver todos os problemas, acho que deviam reunir-se semanalmente na associação para encontrarem a solução também para lá (risos).» [Boubacar 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

«Pois acreditar em Deus não chega, é preciso agir. É como naquela anedota do senhor que pedia todos os dias a Deus para ganhar o euromilhões e ele já cansado lá lhe respondeu, “ao menos joga”! (risos)» [Magda 9/Dezembro/2017 Tapada das Mercês]

Como na maioria dos processos de construção identitária, sobretudo relativos a grupos, a construção identitária não se baseia apenas em características específicas, mas também se alimenta na oposição a um grupo contrário. Neste caso, os meus interlocutores constroem-se como muçulmanos africanos na oposição aos muçulmanos árabes.

«Não, a Arábia Saudita não vai poder escolher o imam. Não. Esta vai ser uma mesquita de pretos. Vai ser a segunda mesquita construída de raiz em Portugal. A nossa é só temporária, não é uma mesquita. Mas esta vai ser dos africanos, nós em Portugal não temos árabes.» [Oumar 2/Junho/2017 Tapada das Mercês]

Mas esta oposição não é um antagonismo maniqueísta e sem fundamentos. Como os meus interlocutores emprestam à sua “africanidade” muito do que são as suas condições de vida, esta oposição também é uma oposição social. Justificam a diferença entre o Islão africano e o árabe porque historicamente os povos africanos se constituíram como mais desprovidos do que os povos árabes.

«Os africanos são pobres, ao contrário dos árabes, dos sírios.» [Abna 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês]

É óbvio que o rótulo de “muçulmano árabe” é bastante difuso e que cabem dentro dele, facilmente, todos os muçulmanos não-africanos, isto porque o critério recrutado pelos meus interlocutores para traçar a linha de distinção é o socioeconómico. Mesmo que esta mitificação dos muçulmanos africanos como os únicos pobres não seja fidedigna.

«Nós somos uma associação única na Europa. Na Bélgica há outras, mas lá é mais marroquinos, argelinos. São diferentes da nossa, os árabes têm mais cacau.» [Said 3/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Mas nem sempre esta evocação da pobreza inevitável dos muçulmanos africanos é encarada como uma desvantagem. Ou seja, a condição social e económica desfavorável é encarada como uma aproximação à prática religiosa prescrita pelo Islão,

uma maior consciência prática dos princípios religiosos, nomeadamente no jejum, aludindo ao problema da fome em países africanos.

«[Sobre o jejum no mês do Ramadão] Sim é mais difícil no Verão, mas é uma questão de fé. E os africanos sabem mais o que é fazer o jejum, sabem o que isso significa. Africano não pode praticar outra religião sem praticar a parte de ser africano.» [Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos]

E mesmo na articulação das argumentações relativas a certos princípios teológicos envoltos de alguma polémica na Europa – como a poligamia – a condição social e a demanda de maior justiça social são apresentadas como justificação.

«Eu para já só tenho duas mulheres (risos). Casar com várias mulheres serve para ajudar mais pessoas. Se eu tiver 500 mil euros no banco de que é que serve? Fica ali só para mim. E depois até vem um bandido como no Novo Banco e leva tudo. Se tu queres ajudar aquela família e eles têm uma filha para casar, casas a filha e em vez de dares dinheiro compras uma casa e estás a ajudar mais gente a ficar bem. Mas é melhor aqui na Europa em que só têm uma mulher, mas depois têm outras fora? E o que conta é a intenção, eu estou aqui agora e falar consigo e não consegue ver a minha intenção, mas Deus consegue [pondo a mão no coração].» [Idrissa 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês]

Novamente, fica bem presente esta ideia de que ser muçulmano, ser africano e ser pobre são componentes de uma mesma mundividência e que se traduzem numa pertença religiosa particular e ligada às condições sociais e culturais. É visível um conflito dentro de cada um destes muçulmanos que por um lado assumem que têm de crer e confiar em Deus e nos seus desígnios, mas por outro são confrontados com uma realidade que testa activamente esta mesma crença e confiança inabalável.

«Há dias em que acordo, como hoje, e penso ‘ como é que vai ser o dia de hoje’, este é o meu lado africano. Nós nunca esquecemos o nosso lado africano, porque já éramos africanos quando o Islão chegou a África. Mas depois lembro-me do meu lado muçulmano e tenho fé que tudo vai correr bem, se Deus quiser.» [Boubacar 28/Outubro/2017 Tapada das Mercês]

Como apresentei inicialmente, este capítulo pretendia explorar a construção identitária multidimensional dos meus interlocutores face à sua pertença religiosa, social e cultural. Sendo fundamental para compreender estes processos e discursos, a forma como outros os imaginam, nomeadamente as instituições locais informadas por retóricas do Estado laico, que dificilmente se verifica na prática. Primeiramente, os discursos dos meus interlocutores reagem na maioria às ideias negativas sobre o Islão que circulam pela Europa, procurando através da educação secular, da educação religiosa, dos

serviços prestados pela ACITM, do seu cotidiano, contrariá-las. Depois, visibilizam de acordo com as particularidades do “Islão africano”, uma pertença que reivindicam a par da sua condição social, em que a africanidade é utilizada também como evocativa das suas parcas condições de vida.

Conclusão

Esta dissertação propunha-se a tomar como ponto de partida uma associação islâmica na linha de Sintra – ACITM. Pretendeu começar por descrever a história da associação, as motivações e actores na génese da sua criação, a sua estrutura e funcionamento, as actividades realizadas.

Como é apresentado na introdução, utilizar este espaço de convivialidade como epicentro desta pesquisa etnográfica permitiu escapar a várias armadilhas metodológicas da circunscrição do objecto. Porém, estou ciente que todo o trabalho científico decorre de opções e que seleccionar um caminho em detrimento de outro tem sempre consequências para o trabalho realizado. Desde logo, escolher o centro comunitário da associação e não a mesquita como foco permitiu tomar mais contacto com o apoio social prestado, sobretudo a distribuição de alimentos, e menos com a prática religiosa. A análise das convivialidades da mesquita teria, por certo, propiciado mais informação relativa a preceitos teológicos, bem como dados etnográficos sobre os próprios rituais. Embora estivesse dependente do domínio da língua fula, o acesso a interlocutores através da mesquita teria também permitido um maior contacto com mulheres muçulmanas, que estão menos presentes na actividade do centro comunitário da ACITM.

Numa pesquisa de maior duração, seria muito importante superar estas limitações e conseguir participar em ambos os campos de relações de forma equivalente.

Um dos objectivos com esta dissertação era aumentar o conhecimento sobre a população muçulmana em Portugal, segundo os vectores da migração e da condição socioeconómica. Estas duas dimensões aliam-se no espaço através dos processos históricos de segregação urbana na expansão da AML. Um desenvolvimento espacial que, simultaneamente, afastou para as margens do tecido urbano as populações mais pobres e as populações migrantes oriundas dos trânsitos da descolonização e pós-descolonização.

No plano individual e das vivências quotidianas destes indivíduos, pretendi demonstrar que encontrei um denominador comum entre os residentes deste espaço – condição socioeconómica. Não desvalorizando a importância que dimensões culturais possam ter para as vidas dos indivíduos, na verdade, observei que a posição estrutural – neste caso num local subordinado – determina em muito as condições de vida dos indivíduos. Ou seja, que indivíduos com e sem experiência migratória partilham uma

condição comum. Mais, de várias formas, todos os indivíduos são conscientes desta posição equivalente.

Por um lado, as parcas condições de vida descritas permitem-nos entender que o Estado central e local tem dificuldades em prover para todos os residentes do seu território, sendo mais marginalizados os que já foram espacialmente segregados. Por outro, o mesmo Estado procura descentralizar as suas funções de segurança social em instituições que no terreno possam fazer a diferença. É desta última tendência que surge a ACITM e o seu trabalho social. Para os indivíduos que estiveram na génese da associação ou que perpetuam a sua actividade, esta é uma forma de responder a uma situação insustentável tanto individual como colectiva, quando não se perspectiva outra solução. Ou seja, como dizia anteriormente, a posição estrutural dos indivíduos determina em muito as condições de vida, as suas opções e campo social em que se podem mover. Isto significa que as pessoas, perante as malhas constrangedoras da estrutura, procuram alargá-las ao máximo, intervindo no seu espaço social através dos instrumentos que têm à sua disposição. Sejam elas mecanismos institucionais ou formas de solidariedade mais informal e “comunitária”.

Relativamente a toda a actividade desta associação, é possível entender que são motivações pragmáticas e imediatas que movem os seus actores, mas que são envolvidas e que se alimentam de ideários variados, nomeadamente alicerçados em posicionamentos morais e éticos, aqui oriundos do Islão. Nesta relação com o Estado, esta IPSS surge como excepcional num panorama hegemónico de instituições católicas que promovem respostas sociais. Porém, muitas vezes apelidadas de instituições de caridade, através da ACITM é possível complexificar esta falsa dicotomia em que a solidariedade social se opõe à caridade. Neste caso em particular porque muitos dos que põem a associação a trabalhar e garantem a prestação de serviços são também eles seus beneficiários. Isto revelou-me lógicas de interajuda devido à partilha de uma condição comum, mais do que preceitos caritativos onde quem pode mais ajuda os que menos podem.

Pretendi ajudar a desconstruir ideias de uma excepcionalidade migrante através da descrição de processos que são comuns a indivíduos não migrantes. Porém, tanto a nível colectivo como individual, foi bastante claro que a experiência migratória opera enquanto marcador identitário para os meus interlocutores. Importou-me situar ainda assim estes percursos migratórios em tendências globais, sem dúvida com especificidades locais, nomeadamente tendo em conta a principal motivação para o

deslocamento – procura de trabalho. Dizer que não existe uma excepcionalidade migrante não significa que não existam agravantes através desta condição, tanto pragmáticas (cidadania, mercado de trabalho...) como ao nível da produção individual. Relativamente ao Estado, é pertinente entender que para além das lacunas que tem na resposta ao nível social, também não está preparado para garantir soluções para os indivíduos migrantes, por exemplo ao nível da educação da língua. Para além das dificuldades práticas, também o poder estatal está armadilhado nas concepções teóricas. Por um lado, de promoção do modelo multicultural e de valorização das culturas, e, por outro, da ambição de assimilação total dos migrantes.

No nível identitário, é visível uma identificação com a diáspora africana, com uma pertença continental que congrega a maioria destes indivíduos, mesmo de diferentes países. Esta identidade diaspórica dos meus interlocutores revela-se, em sintonia com a literatura – ambiguidades de pertenças, a vontade de regressar e, no entanto, sentir-se numa perpétua condição de estrangeiro. É também relevante considerar que esta ancestralidade evocada conecta o nível de pertença étnica e o nível de pertença socioeconómica, uma vez que estes indivíduos relacionam, em parte, a sua “africanidade” com a sua pobreza no país de origem e em Portugal.

A pertença religiosa também não envolve todos os meus interlocutores mas, para aqueles que partilham esta crença, é mais um nível na escada da subordinação e na sua construção como outro – pobres, migrantes e muçulmanos. Penso aqui contribuir para a desconstrução do Islão como corpo monolítico e dos seus praticantes como fundamentalistas ou sem racionalidade. O processo de construção do muçulmano como outro primário dos valores europeus é algo descrito de forma exaustiva na literatura. Em Portugal conta ainda com as particularidades do luso-tropicalismo e da reivindicação da herança árabe.

Aqui, procurei demonstrar que muitas das concepções sobre o Islão e sobre os muçulmanos assentam no desconhecimento da realidade. Isto permite pôr em evidência as ambivalências do Estado laico e do papel dado á religião pelo secularismo. Nomeadamente, embora figure como excepção, a ACITM demonstra que o Estado continua a recorrer em muito a instituições religiosas para garantir direitos dos seus cidadãos. É através da educação religiosa aos descendentes dos meus interlocutores que são transmitidos valores tidos como culturalmente específicos ou valores vistos como seculares. Sempre numa lógica de “ser bom muçulmano” visão que não se esgota na prática individual, mas também na transmissão dessa prática às gerações futuras.

Ficam aqui mais visíveis as perspectivas, discursos e práticas de muçulmanos, também eles marginalizados pela literatura – muçulmanos africanos e pobres. Eles também hetero e autoconstruídos como outro muçulmano, por oposição ao muçulmano árabe que tem maior poder económico. Nesta identificação congregam-se as pertenças múltiplas que alimentam a identidade dos meus interlocutores muçulmanos – a pertença socioeconómica, a pertença étnica e a pertença religiosa. Contribuindo todas para uma identidade plural e complexa em que cada vertente se funde com as concomitantes.

Penso, apesar das diversas limitações e insuficiências que poderão ser atribuídas a esta dissertação, ter contribuído para abrir caminho para um estudo dos muçulmanos em Portugal que não assente a sua análise exclusivamente na pertença religiosa. A religião é um fenómeno social que se relaciona, na vida dos seus praticantes e na vida das instituições, com outras componentes da sociedade. Alio, assim, o meu contributo aos restantes que já tinham garantido uma visão complexa do Islão e dos muçulmanos em Portugal e na Europa, sobretudo através do olhar sobre a migração e sobre o “Islão africano”. Fui para o terreno a pensar que ia estudar muçulmanos migrantes de classe trabalhadora, regresso e termino agora esta dissertação tendo trabalhado com os mais diversos interlocutores, muitos deles não migrantes ou muçulmanos, e com uma visão mais complexa sobre a pertença e consciência de classe.

Referências Bibliográficas

ABRANCHES, Maria. 2007. *Pertenças Fechadas Em Espaços Abertos. Estratégias de (Re) Construção Identitária de Mulheres Muçulmanas Em Portugal*. ACIDI, IP.

———. 2014. “Remitting Wealth, Reciprocating Health? The ‘travel’ of the Land from Guinea-Bissau to Portugal.” *American Ethnologist* 41 (2).

ABRANTES, Pedro. 2013. *A Escola Da Vida. Socialização E Biografia(s) Da Classe Trabalhadora*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.

ABU-LUGHOD, Lila. 1991. “Writing Against Culture.” In *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, 137–62. Santa Fe: School of American Research Press.

ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.

———. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

BAPTISTA, Luís V. 1999. *Cidade E Habitação Social: O Estado Novo E O Programa de Casas Económicas Em Lisboa*. Oeiras: Celta.

BAUMANN, Gerd. 1999. “Religion: Baggage or Sextant?” *The Multicultural Riddle*, 69–80.

BAYLY, Christopher. 2002. “Archaic’ and ‘Modern’ Globalization in the Eurasian and African Arena, c.1750-1850.” In *Globalization in World History*, by Anthony Gerald Hopkins. New York: W.W. Norton & Company.

BOURDIEU, Pierre. (1983) 2010. “Você Disse Popular.” In *A Política Dos Muitos - Povo, Classes E Multidão*, by José Neves and Bruno Peixe Dias, 35–53. Lisboa: Fundação EDP e Tinta da China.

———. 2014. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Edições 70.

BRAH, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. New York, Londres: Routledge.

BRANCO, Rui. 2017. “Entre Bismarck E Beveridge: Sociedade Civil E Estado Providência Em Portugal (1960-2011).” *Análise Social* 52 (224):534–558.

BRETTELL, Caroline B. 2000. “Urban History, Urban Anthropology, and the Study of Migrants in Cities.” *City and Society* 12 (2):129–38.

BRUMANN, Christoph. 1999. “Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded.” *Current Anthropology* 40 (S1):S1–27.

BURGESS, Robert. 1997. “As Entrevistas Como Conversas.” In *A Pesquisa de Terreno*. Lisboa: Celta.

CARMO, Renato Miguel, Margarida Carvalho, and Frederico Cantante. 2015. “The Persistence of Class Inequality: The Portuguese Labour Force at the Turn of the Millennium.” *Sociological Research Online* 20 (4):1–17.

CESARI, Jocelyne. 2005. “Mosque Conflicts in European Cities: Introduction.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (6):1015–24.

CLIFFORD, James, and George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

COHEN, Robin. 2008. *Global Diasporas: An Introduction*. 2. ed. Global Diasporas. London: Routledge.

COOPER, Frederick. 2001. "What Is the Concept of Globalization Good for? An African Historian's Perspective." *African Affairs* 100 (399):189–213.

COSTA DIAS, Eduardo. 2007. "Les Musulmans Guinéens Immigrés de Lisbonne. Évitement et Fascination Ambiguë Pour «l'autre Musulman»." *Lusotopie. Recherches Politiques Internationales Sur Les Espaces Issus de L'histoire et de La Colonisation Portugaises*, no. XIV (1):181–203.

CUCHE, Denys, e Viviane Ribeiro. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC.

DOMINGOS, Nuno, and Elsa Peralta. 2013. "A Cidade E O Colonial." In *Cidade E Império – Dinâmicas E Reconfigurações Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições 70.

DURKHEIM, Emile. 1972. "The Elementary Forms of the Religious Life." In *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, edited by William Lessa and Evon Vogt. New York: Harper and Row.

ERIKSEN, Thomas Hylland. 1999. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. 5th pr. Anthropology, Culture and Society. London: Pluto Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1991. "Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork." In *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Claredon Press.

FADIL, Nadia. 2017. "Enough with Excuses! On Self-Critique, Islam and Public Reason after the Brussels and Paris Attacks." 2017 EASA Network of Anthropology of Religion Meeting presented at the Conviviality and its Discontents: Religious Pluralism and Encounters in the Contemporary World, Lisboa.

FADIL, Nadia, and Mayanthi Fernando. 2015. "Rediscovering the 'everyday' Muslim-Notes on an Anthropological Divide." *HAU – Journal of Ethnographic Theory* 5 (2).

FARIA, Rita Gomes. 2007. "The Moroccans in Portugal. Immigration, Religion and Community: Les Marocains Au Portugal. Immigration, Religion et Communauté: Marroquinos Em Portugal. Imigração, Religião E Comunidade." *Lusotopie* 14 (1):205–221.

FERRANTE, Elena. 2014. *A Amiga Genial*. Lisboa: Relógio D'água.

FOUCAULT, Michel, and Paul Rabinow. 1997. *Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: New Press.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2005. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

GEERTZ, Clifford. 1989. *Interpretação Das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos editora.

GELLNER, David. 2001. "Studying Secularism, Practicing Secularism." *Social Anthropology* 9 (3).

GILROY, P. 1997. "Diaspora and the Detours of Identity." In *Identity and Difference*, edited by Kath Woodward, 301–43. London: Sage in association with the Open University.

HANDLER, Richard. 1994. "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?" In *Commemorations: The Politics of National Identity*, by John Gillis. Princeton: Princeton University Press.

HOBBSBAWM, Eric J. 1998. *A era dos extremos: história breve dos século XX; 1914-1991*. Lisboa: Ed. Presença.

———. 2012. *A Era Das Revoluções - 1789 - 1848*. Lisboa: Editorial Presença.

———. 2014. *Tempos de Ruptura – Cultura E Sociedade No Século XX*. Lisboa: Divina Comédia Editores.

HOPKINS, Anthony Gerald, and Anthony Gerald Hopkins. 2002. “Introduction: Globalization - An Agenda for Historians.” In *Globalization in World History*. New York: W.W. Norton & Company.

HUNTINGTON, Samuel P. 1993. “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs* 72 (3):22.

JOHNSON, Michelle C. 2006. “‘The Proof Is on My Palm’: Debating Ethnicity, Islam and Ritual in a New African Diaspora.” *Journal of Religion in Africa* 36 (1):50–77.

———. 2009. “Death and the Left Hand: Islam, Gender, and ‘Proper’ Mandinga Funerary Custom in Guinea-Bissau and Portugal.” *African Studies Review* 52 (2):93–117.

———. 2013. “Culture’s Calling: Mobile Phones, Gender, and the Making of an African Migrant Village in Lisbon.” *Anthropological Quarterly* 86 (1):163–190.

———. 2016. “‘Nothing Is Sweet in My Mouth’: Food, Identity, and Religion in African Lisbon.” *Food and Foodways* 24 (3–4):232–54.

KESHAVJEE, Faranaz. 2009. “Anti-Islamismo, O Choque Das Ignorâncias.” In *Dança Dos Demónios: Intolerância Em Portugal*, coordenado por António Marujo e José Eduardo Franco. Lisboa: Círculo de Leitores: Temas e Debates.

LLERA BLANES, Ruy, Simon Coleman, and Sondra Hausner. 2015. "Introduction The Borders of Religion." *Religion and Society* 6:vi–vii.

LEVITT, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

MACHAQUEIRO, Mário. 2011. "Islão Ambivalente: A Construção Identitária Dos Muçulmanos Sob O Poder Colonial Português." *Cadernos de Estudos Africanos*, no. 22:43–64.

———. 2013. "Relações Sinuosas: Portugal E O Mundo Árabe, 1950-1973." *Análise Social*, no. 206:4–28.

MAHMOOD, Saba. 2006. "Teoria Feminista, Agência E Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões Sobre O Revivalismo Islâmico No Egito." *Etnográfica* 10 (1).

MALINOWSKI, Bronislaw. 1988. *Magia, Ciência E Religião*. Lisboa: Edições 70.

MAPRIL, José. 2005. "«Bangla Masjid»: Islão E Bengalidade Entre Os Bangladeschianos Em Lisboa." *Análise Social*, 851–873.

———. 2007. "'Maulana Says the Prophet Is Human, Not God'. Milads and Hierarchies Among Bengali Muslims in Lisbon «Maulana Dit Que Le Prophète Est Humain, Pas Dieu». Milads et Hiérarchies Parmi Les Bengalis Musulmans de Lisbonne «Maulana Diz Que O Profeta É Humano, Não Deus». Milads E as Hierarquias Entre Os Bengalis Muçulmanos de Lisboa." *Lusotopie* 14 (1):255–270.

———. 2009a. "'Aqui Ninguém Reza Por Ele!': Trânsitos Fúnebres Entre O Bangladesh E Portugal." *Horizontes Antropológicos* 15 (31):219–239.

———. 2009b. "Geografias Da Virtude: 'bons' muçulmanos E as Políticas Da Oração Entre Bangladeshis Em Lisboa." *Religião & Sociedade* 29 (2):134–151.

———. 2009c. “O Lugar Do Sacrifício: Qurbani E Circuitos Transnacionais Entre Bangladeshis Em Lisboa.” *Análise Social*, 71–103.

———. 2010. “Banglapara: Imigração, Negócios E (in) Formalidades Em Lisboa.” *Etnográfica. Revista Do Centro Em Rede de Investigação Em Antropologia* 14 (2):243–263.

———. 2013. “Um Lugar Estrutural? Legados Coloniais E Migrações Globais Numa Rua Em Lisboa.” In *Cidade E Império: Dinâmicas Coloniais E Reconfigurações Pós-Coloniais*, by Nuno Domingos and Elsa Peralta, 503–24. Lisboa: Edições 70.

———. 2014. “‘Aren’t You Looking for Citizenship in the Wrong Place?’ Islamic Education, Secularities, and the Portuguese Muslim.” *Religion and Society* 5 (1).

———. 2016. “Portugal.” In *Yearbook of Muslim in Europe*, edited by Oliver Scharbrodt. Vol. 8. BRILL.

MARX, Karl. 1991. *Miséria Da Filosofia*. Lisboa: Edições Avante!

———. 2017. *O Capital - Livro Terceiro*. Vol. VII. Lisboa: Edições Avante!

MARX, Karl, and Friedrich Engels. 1999. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Ed. Avante.

MELO, António. 2008. “A Diáspora Ismaelita Preparação E «partida», Vivências Da Migração Dos Anos 1970.” *Lusotopie* 15 (1):97–102.

MORO, Domenico. 2016. *A Terceira Guerra Mundial E O Fundamentalismo Islâmico*. Lisboa: Página a Página.

NUNES, João Pedro Silva. 2013. “Crescimento Urbano E Experiencia Suburbana Em Lisboa—o Caso Da Amadora (1960-1974).” *Revista Crítica E Sociedade* 2 (2):1–21.

NUNES, João Pedro Silva. 2010. “Dos Subúrbios Citadinos Aos Subúrbios Metropolitanos: Estrutura de Povoamento E Morfogénese Da Metrópole de Lisboa (1950-2001).” *Cidades-Comunidades E Territórios*, 123–137.

OLIVEIRA, Catarina Reis, e Natália Gomes. 2016. *Indicadores de Integração de Imigrantes : Relatório Estatístico Anual 2016*. Lisboa: Observatório das Migrações.

PEIXE DIAS, Bruno, e Nuno Dias. 2012. *Racismo E Imigração Em Portugal. O Lugar Do Outro*. Lisboa: Edições 70.

PINA CABRAL, João de. 2005. “O Limiar Dos Afectos: Algumas Considerações Sobre Nomeação E a Constituição Social de Pessoas.” presented at the Aula Inaugural do PPGAS/UNICAMP, Campinas.

PIRES, Rui Pena, Fernando Luís Machado, João Peixoto, and Maria João Vaz. 2010. *Portugal: Atlas Das Migrações Internacionais*. Lisboa: Tinta da China.

QUINTINO, Maria Celeste Rogado. 2004. *Migrações e etnicidade em terrenos portugueses: guineenses: estratégias de invenção de uma comunidade*. Lisboa: Univ. Técnica de Lisboa.

———. 2010. “Práticas Associativas de Guineenses, Conexões Transnacionais E Cidadania Incompleta The Associational Practices of Guineans, Transnational Connections and Incomplete Citizenship.”

RAMOS, Vasco. 2013. “Reprodução E Mobilidade Social Em Portugal.” In *Portugal, Uma Sociedade de Classes: Polarização Social E Vulnerabilidade*. Lisboa: Edições 70.

REA, Andréa, e Maryse Tripier. 2008. *Sociologie de l'immigration*. Nouv. éd. Repères Sociologie 364. Paris: La Découverte.

ROWLAND, Robert. 2008. “Práticas de Nomeação Em Portugal Durante a Época Moderna: Ensaio de Aproximação.” *Etnográfica* 12 (1):17–43.

SAHLINS, Marshall D. 1963. “Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia.” *Comparative Studies in Society and History* 5 (3):285–303.

SAID, Edward. 2004. *Orientalismo*. Lisboa: Cotovia.

SARRÓ, Ramon, and José Mapril. 2011. “«Cidadãos E Súbditos»: Imigração, Cidadania E O Legado Colonial Na Europa Contemporânea.” *Revista Migrações*, no. 8:27–34.

SASSEN, Saskia. 2001. “Global Cities: Postindustrial Production Sites.” In *The Global City: New York, London and Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.

SCHENSUL, Stephen L., and Margaret Lecompte. 1999. “Ethnographer’s Toolkit.” In *Essential Ethnographic Methods: Observations, Interviews, and Questionnaires*. Walnut Creek, Calif: AltaMira Press.

SCHILLER, Nina Glick, Linda Basch, e Cristina Blanc-Szanton. 1992. “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration.” *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1):1–24.

SCHILLER, Nina Glick, Ayse Çağlar, eThaddeus C. Guldbrandsen. 2006. “Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation.” *American Ethnologist* 33.

SCHILLER, Nina Glick, and Ayse Çağlar. 2016. "Displacement, Emplacement and Migrant Newcomers: Rethinking Urban Sociabilities within Multiscalar Power."

CARDEIRA DA SILVA, Maria. 2005. "O Sentido Dos Árabes No Nosso Sentido. Dos Estudos Sobre Árabes E Sobre Muçulmanos Em Portugal." *Análise Social*, 781–806.

SMITH, Anthony D. 1991. *National Identity*. A Penguin Book Politics, Current Affairs. London: Penguin.

SOARES, Benjamin F., and René Otayek, eds. 2007. *Islam and Muslim Politics in Africa*. 1st ed. New York: Palgrave Macmillan.

SOUSA, Sónia. n.d. *As Instituições Particulares de Solidariedade Social Num Contexto de Crise Económica*.

SOUSA SANTOS, Boaventura. 1997. "Para Uma Conceção Multicultural Dos Direitos Humanos." *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 48:11–32.

SPRADLEY, James. 1979. "Interviewing an Informant." In *Ethnographic Interview*. Nova Iorque: Holt, Rinehart & Winston.

THOMPSON, Edward Palmer. 1963. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.

TIESLER, Nina Clara. 2000. "Muçulmanos Na Margem: A Nova Presença Islâmica Em Portugal." *Sociologia, Problemas E Práticas*, no. 34:117–144.

———. 2005. "Novidades No Terreno: Muçulmanos Na Europa Eo Caso Português." *Análise Social*, 827–849.

———. 2007. "Islam in Portuguese-Speaking Areas: Historical Accounts,(post) Colonial Conditions and Current Debates: O Islão Em Espaços Lusófonos. Relatos Históricos, Condições (Pós) Coloniais E Debates Actuais: L'islam Dans Les Espaces

Lusophones: Récits Historiques, Conditions (Post) Coloniales et Débats Actuels.” *Lusotopie* 14 (1):91–101.

TIESLER, Nina Clara, and David Cairns. 2007. “Representing Islam and Lisbon Youth. Portuguese Muslims of Indian-Mozambican Origin Musulmans et Portugais. La Jeunesse D’origine Indo-Mozambicaine À Lisbonne Representando O Islão Ea Juventude Lisboeta. Os Muçulmanos Portugueses de Origem Indo-Moçambicana.” *Lusotopie* 14 (1):223–238.

TYLOR, Edward. 2010. *Primitive Culture - Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press.

VAKIL, AbdoolKarim. 2003a. ““From the Reconquista to Portugal Islâmico: Islamic Heritage in the Shifting Discourses of Portuguese Historiography and National Identity’, *Arqueologia Medieval*, 8, 5-15.” *Arqueologia Medieval*, no. 8:5–15.

———. 2003b. “Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship.” *Looking Outwards, Looking Inwards, Euroclio Bulletin*, no. 18:9–13.

———. 2004. “Pensar O Islão: Questões Coloniais, Interrogações Pós-Coloniais.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 69:17–52.

———. 2014. “Do Outro Ao Diverso Islão E Muçulmanos Em Portugal: História, Discursos, Identidades.” *Revista Lusófona de Ciência Das Religiões*, no. 5–6.

VAKIL, AbdoolKarim, Margarida Calafate Ribeiro, e Ana Paula Ferreira. 2003. “Questões Inacabadas: Colonialismo, Islão E Portugalidade.” *Fantasmas E Fantasias Imperiais No Imaginário Português Contemporâneo*, 255–294.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 2006. “Comentário.” In *Portugal Não É Um País Pequeno: Contar O Império Na Pós-Colonialidade*, by Manuela Ribeiro Sanches. Lisboa: Cotovia.

VAN DER VEER, Peter. 2002. "Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements." *Global Networks* 2 (2):95–109.

WACQUANT, Loïc. 2007. "French Working-Class Banlieues and Black American Ghetto: From Conflation to Comparison." *Qui Parle* 16 (2):5–38.

WOLF, Eric R. 1990. "Distinguished Lecture: Facing Power - Old Insights, New Questions." *American Anthropologist* 92 (3):586–96.

YALÇIN-HECKMANN, Lale. 2001. "Secularism and Anthropological Practice." *Social Anthropology* 9 (3):334–36.

Referências online

"ACITM." 2010. Acedido a 7 de Setembro, 2016. <https://acitm.wordpress.com/quem-somos/>.

“Brasão de Armas E Bandeira Do Concelho de Sintra.” n.d. Câmara Municipal de Sintra. Acedido a 3 de Outubro, 2017. <http://www.cm-sintra.pt/concelho/brasao-de-armas-e-bandeira-do-concelho-de-sintra>.

“Instituições Particulares de Solidariedade Social - Seg-Social.pt.” n.d. Acedido a 17 de Março, 2017. <http://www.seg-social.pt/ipss>.

“Locais de Culto | Instituto Halal de Portugal.” n.d. Acedido a 10 de Julho, 2017. <http://halal.pt/en/myihp/locais-de-culto/>.

“Rede Social - Seg-Social.pt.” n.d. Accessed March 22, 2017. <http://www.seg-social.pt/rede-social>.

ANEXO A - Tabela de Interlocutores

Experiência migratória	Grupo etário (segundo PORDATA)	Sexo	Ocupação	Relação com Associação
Migrou da Guiné-Conacry para Portugal	45 – 54	M	Desempregado	Dirigente
Migrou do Senegal para Portugal	45 – 54	M	Desempregado/ Trabalhador na Construção Civil	Dirigente
Migrou da Guiné-Conacry para Portugal	45 – 54	M	Desempregado	Dirigente
Migrou da Guiné-Bissau para Portugal	45 – 54	M	Curandeiro	Dirigente
Migrou da Guiné-Bissau para Portugal	45 – 54	M	-	Membro
Migrou da Guiné-Bissau para Portugal	45 – 54	M	Agente imobiliário	Membro
Migrou de Angola para Portugal	25 – 34	M	Estudante	Beneficiário
Migrou da Guiné-Conacry para Portugal	45 – 54	M	Imam	Dirigente
Migrou da Guiné-Conacry para Portugal	55 – 64	M	Curandeiro	Membro
Migrou de Angola para Portugal	45 – 54	F	Auxiliar de serviços sociais	Assistente social
-	55 – 64	F	Economista	Voluntária
-	55 – 64	F	Auxiliar de saúde	Voluntária e beneficiária
-	55 – 64	F	Pensionista (invalidez)	Voluntária e beneficiária
-	65 +	M	Reformado	Voluntário
-	45 – 54	F	Animadora sociocultural	Dirigente da F.A.K.
Pais migraram da Guiné-Bissau	35 – 44	F	Assistente social	Dirigente da F.A.K.
Migrou da Guiné-Conacry para Portugal; Voltou a migrar para a Guiné-Conacry	35 – 44	M	Gestor de empresa de exportações	Dirigente
-	45 – 54	F	Funcionária da JF	-

Avó e mãe migraram de São Tomé e Príncipe	> 25	F	Estudante	Voluntária e beneficiária
-	> 25	M	Estudante	Voluntário e beneficiária
Pais migraram de Cabo Verde para Portugal	25 – 34	F	Auxiliar de serviços sociais	Voluntária e beneficiária
Migrou com os pais de Angola para Portugal	35 – 44	M	Advogado	Voluntário e ex-formando
Migrou de São Tomé e Sintra	55 – 64	F	Reformada	Voluntária e beneficiária
-	45 – 54	F	Desempregada	Voluntária e beneficiária
-	45 – 54	F	Investigadora	Voluntária

ANEXO B - Guiões de entrevistas semiestruturadas

Boubacar 28/Outubro/2016 Tapada das Mercês

1. Quando foi criada a ACITM? Porque motivos?
2. Quais foram os objectivos da sua criação?
3. Por quem é composta a Direcção da associação?
4. Quem dinamiza a associação no quotidiano? Quem são os membros? E os voluntários?
5. Qual a relação entre a ACITM e a Mesquita da Tapada das Mercês? E a relação com a mesquita Central de Lisboa?
6. Qual a relação com o Estado e com o poder local?
7. Qual a relação com a igreja católica da Tapada das Mercês?
8. Quais são as fontes de financiamento da ACITM?
9. Quais são os apoios institucionais?
10. Qual é o estado da associação hoje?
11. Que actividades são realizadas? Organizadas e dinamizadas por quem? Quais as mais frequentadas?
12. Quem usufrui delas? Por classe, género, religião, ‘origem’ e residência geográfica, nacionalidade...
13. Tem ligação regular com escolas da Tapada das Mercês?
14. Quem é o responsável do apoio social? No que consiste?

Reilda 4/Janeiro/2017 Tapada das Mercês

1. Quando é que veio para Portugal? Porque motivos?
2. Quando chegou a Portugal trabalhou em que sector de actividade?
3. Quais eram as suas expectativas? Corresponderam à realidade? Porquê?
4. Tem família em Portugal? E em Angola?
5. O que o levou à ACITM? Quais eram as suas motivações?
6. Foi a primeira associação em que esteve envolvida?
7. Qual é o espaço e lugar da religião na associação? E o que pensa disso?
8. Que dificuldades enfrentou a ACITM?
9. Quais os impactos do trabalho da associação?
10. Como é e era a relação com a JFAMM e CMS?
11. Quais são as perspectivas para a construção do novo Centro Comunitário?

12. Gostava de regressar a Angola? Porquê?
13. Quem dinamiza a associação no quotidiano? Quem são os membros? E os voluntários?
14. Qual é o estado da associação hoje?
15. Que actividades são realizadas? Organizadas e dinamizadas por quem? Quais as mais frequentadas?
16. Quem usufrui delas? Por classe, género, religião, ‘origem’ e residência geográfica, nacionalidade...
17. Tem ligação regular com escolas da Tapada das Mercês?
18. Como funciona o trabalho de apoio social?

Patrícia do K’Cidade 11/Janeiro/2017

1. Como surgiu o programa K’Cidade?
2. Como se implementou o programa aqui na Tapada das Mercês?
3. Quais eram os objectivos iniciais?
4. Como é que isso se interliga com o surgimento da ACITM? Qual é a história conjunta?
5. Qual foi a ajuda inicial prestada?
6. Porque se perspectivou apenas como intervenção a médio prazo?
7. Qual o balanço da experiência de capacitação?
8. Como decorreu a actividade da ACITM depois do K’Cidade ter-se afastado?
9. Quais os motivos para as dificuldades da ACITM entre 2013-2016?
10. Qual a perspectiva do K’Cidade sobre a construção do novo Centro Comunitário?
11. Quais são os princípios da Fundação Aga Khan relativamente aos preceitos religiosos? Qual a base argumentativa?
12. Qual a actividade actual do K’Cidade aqui na Tapada das Mercês?
13. Que parcerias tem estabelecidas?
14. Como foram vividas as alterações governativas para a gestão do K’Cidade?
15. E relativamente às mudanças no poder autárquico?
16. Quais são os planos do K’Cidade para 2017?
17. Qual a história e percurso das duas trabalhadoras a tempo inteiro do K’Cidade?

Idrissa e Magda 23/Fevereiro/2017 Tapada das Mercês

1. Quando foi criada a ACITM? Porque motivos?
2. Quais foram os objectivos da sua criação?
3. Por quem é composta a Direcção da associação?
4. Quem dinamiza a associação no quotidiano? Quem são os membros? E os voluntários?
5. Qual a relação entre a ACITM e a Mesquita da Tapada das Mercês? E a relação com a mesquita Central de Lisboa?
6. Qual a relação com o Estado e com o poder local?
7. Qual a relação com a igreja católica da Tapada das Mercês?
8. Quais são as fontes de financiamento da ACITM?
9. Quais são os apoios institucionais?
10. Qual é o estado da associação hoje?
11. Que actividades são realizadas? Organizadas e dinamizadas por quem? Quais as mais frequentadas?
12. Quem usufrui delas? Por classe, género, religião, 'origem' e residência geográfica, nacionalidade...
13. Tem ligação regular com escolas da Tapada das Mercês?
14. Quem é o responsável do apoio social? No que consiste?

Ana Gomes 28/Março/2017 Bruxelas

1. Como conheceu a ACITM e surgiu a relação com esta associação?
2. Qual é a sua perspectiva sobre este projecto? Quais entende os impactos (positivos/negativos) deste projecto nas várias escalas (local, nacional e europeia)?
3. Como descreveria o trabalho desenvolvido pela associação?
4. Quais são as dificuldades com que esta instituição se depara? São dificuldades específicas da ACITM? Quais as mais difíceis de superar?
5. Quais os motivos para o decréscimo de actividade?
6. O que pensa do retomar da actividade da ACITM e em que medida isso afecta a vida da população da Tapada das Mercês?
7. Qual a sua perspectiva sobre a construção do novo Centro Comunitário?

8. De um ponto de vista mais geral, o que pensa sobre esta partilha de responsabilidades estatais em associações terceiras, sobretudo numa instituição religiosa? (Desde a ACITM à Aga Khan)
9. O seu conhecimento desta associação e destes actores locais da Tapada das Mercês influencia a sua vida profissional e política?

Valter Januário 12/Abril/2017 Tapada das Mercês

1. Qual é a história da ACITM?
2. Como se estabeleceu a relação com a JFAMM?
3. Qual é a sua perspectiva e do restante executivo da JFAMM sobre este projecto?
4. Quais os impactos (positivos/negativos) a várias escalas (local e nacional) do trabalho da associação?
5. Como descreveria o trabalho desenvolvido?
6. Quais as principais dificuldades que a associação enfrenta? São dificuldades específicas da ACITM? Quais as mais difíceis de superar?
7. Qual é o papel e apoio da JFAMM? Considera que deveria ser diferente? (mais ou menos?)
8. Quais os motivos do decréscimo de actividade da ACITM?
9. Como encara o retomar da actividade da associação?
10. Quais são as perspectivas sobre a construção do novo Centro Comunitário?
11. De um ponto de vista mais geral, o que pensa sobre esta partilha de responsabilidades estatais em associações terceiras, sobretudo numa instituição religiosa? (Desde a ACITM à Aga Khan)
12. Qual a opinião sobre as diferenças culturais e que papel estas desempenham na vida quotidiana desta população e na relação com a JFAMM?

Boubacar 1/Junho/2017 Entrecampos

1. Quando é que veio para Portugal? Porque motivos?
2. Quando chegou a Portugal trabalhou em que sector de actividade?
3. Quais eram as suas expectativas? Corresponderam à realidade? Porquê?
4. Tem família em Portugal? E no Senegal?
5. O que o levou à ACITM? Quais eram as suas motivações?
6. Foi a primeira associação em que esteve envolvido?
7. Qual é o espaço e lugar da religião na associação? E o que pensa disso?

8. Que dificuldades enfrentou a ACITM?
9. Quais os impactos do trabalho da associação?
10. Como é e era a relação com a JFAMM e CMS?
11. Porque é que tanto os beneficiários como os voluntários são mais de fora da “comunidade muçulmana”? Como é que isto é encarado pelos membros da comunidade?
12. Qual a relação com a CIL?
13. Quais são as perspectivas para a construção do novo Centro Comunitário?
14. E o dinheiro proveniente da Arábia Saudita como é visto por todos?
15. Fale-me sobre o porquê de o Islão africano ser diferente do “árabe”.
16. Gostava de regressar ao Senegal? Porquê?

Oumar 2/Junho/2017 Tapada das Mercês

1. Quando é que veio para Portugal? Porque motivos?
2. Quando chegou a Portugal trabalhou em que sector de actividade?
3. Quais eram as suas expectativas? Corresponderam à realidade? Porquê?
4. Tem família em Portugal? E na Guiné-Bissau?
5. O que o levou à ACITM? Quais eram as suas motivações?
6. Foi a primeira associação em que esteve envolvido?
7. Qual é o espaço e lugar da religião na associação? E o que pensa disso?
8. Que dificuldades enfrentou a ACITM?
9. Quais os impactos do trabalho da associação?
10. Como é e era a relação com a JFAMM e CMS?
11. Porque é que tanto os beneficiários como os voluntários são mais de fora da “comunidade muçulmana”? Como é que isto é encarado pelos membros da comunidade?
12. Qual a relação com a CIL?
13. Quais são as perspectivas para a construção do novo Centro Comunitário?
14. E o dinheiro proveniente da Arábia Saudita como é visto por todos?
15. Fale-me sobre o porquê de o Islão africano ser diferente do “árabe”.
16. Gostava de regressar à Guiné-Bissau? Porquê?

Eduardo Quinta Nova 7/Julho/2017 Sintra

1. Qual é a história da ACITM?
2. Como se estabeleceu a relação com a CMS?

3. Qual é a sua perspectiva e do restante executivo da CMS sobre este projecto?
4. Quais os impactos (positivos/negativos) a várias escalas (local e nacional) do trabalho da associação?
5. Como descreveria o trabalho desenvolvido?
6. Quais as principais dificuldades que a associação enfrenta? São dificuldades específicas da ACITM? Quais as mais difíceis de superar?
7. Qual é o papel e apoio da CMS? Considera que deveria ser diferente? (mais ou menos?)
8. Quais os motivos do decréscimo de actividade da ACITM?
9. Como encara o retomar da actividade da associação?
10. Quais são as perspectivas sobre a construção do novo Centro Comunitário?
11. De um ponto de vista mais geral, o que pensa sobre esta partilha de responsabilidades estatais em associações terceiras, sobretudo numa instituição religiosa? (Desde a ACITM à Aga Khan)
12. Qual a opinião sobre as diferenças culturais e que papel estas desempenham na vida quotidiana desta população e na relação com a CMS?

ANEXO C – Imagens

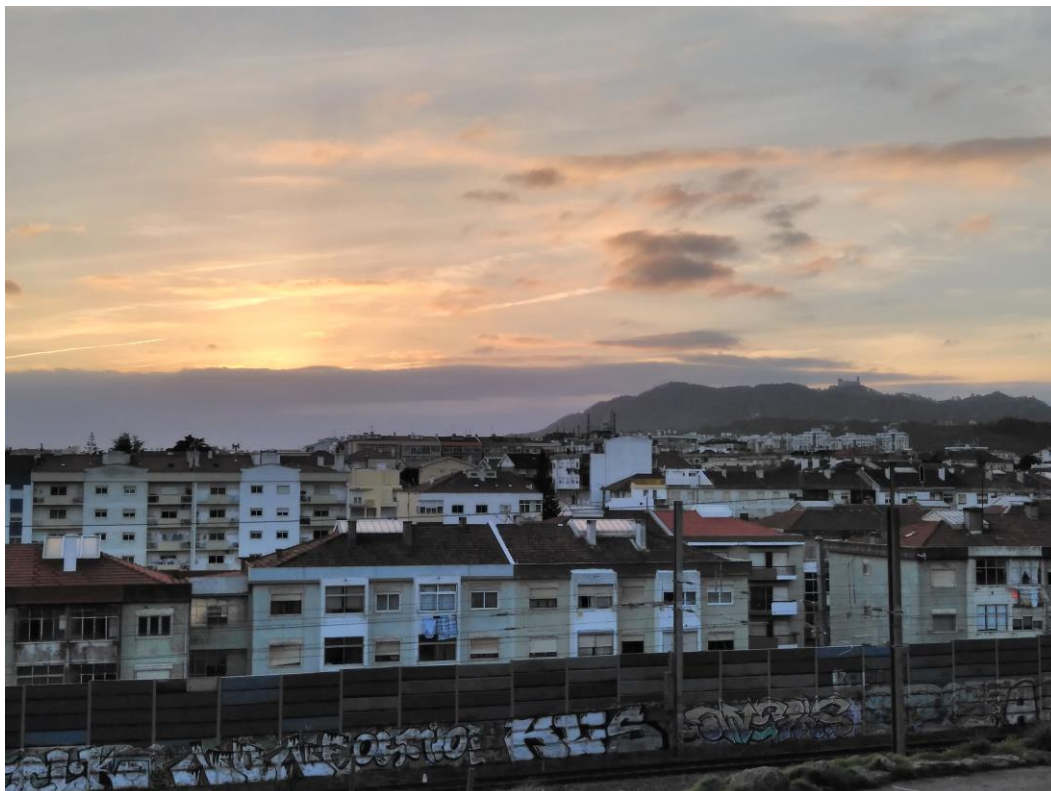


Imagem 1 – Linha do comboio da Tapada das Mercês

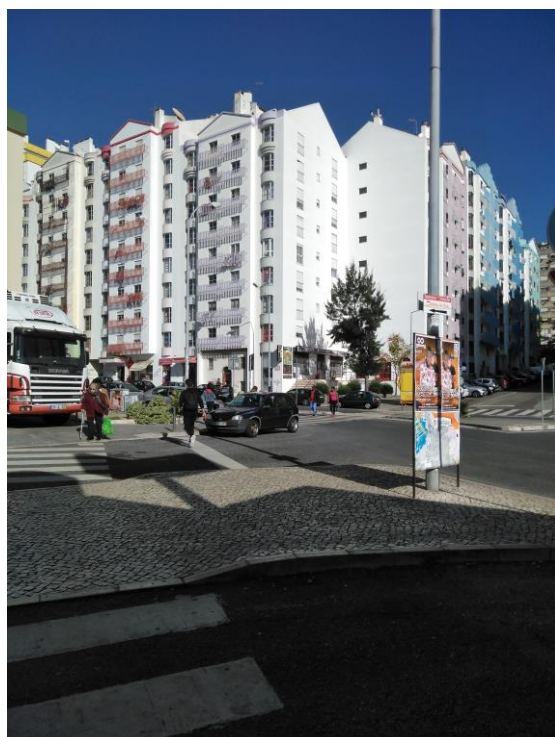


Imagem 2 - Tapada das Mercês



Imagem 3 - Tapada das Mercês



Imagem 4 – Praceta da Tapada das Mercês



Imagem 5 – Praceta da Tapada das Mercês



Imagem 6 – Mesquita da Tapada das Mercês



Imagem 7 – Centro Comunitário visto da Praceta



Imagem 8 – Instalações do K' Cidade



Imagem 9 – Encontro na Mesquita com muçulmanos de Inglaterra



Imagem 10 – Instalações do Centro Comunitário da ACITM

Imagem 11 – Instalações do Centro Comunitário da ACITM





Imagem 12 – Instalações do Centro Comunitário da ACITM



Imagem 13 – Local de recolha de alimentos no Fórum Sintra



Imagem 14 – Local de recolha de alimentos no Fórum Sintra



Imagem 15 – Local de distribuição de comida da ACITM



Imagem 16 – Mulher e criança caminhando para o Eid ul Fitr 2017



Imagem 17 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 18 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 19 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 20 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 21 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 22 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 23 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 24 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 25 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 26 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 27 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 28 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 29 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 30 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 30 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 31 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 32 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 33 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 34 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 35 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 36 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 37 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 38 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 39 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 40 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 41 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 42 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 43 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 44 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 45 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 46 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 47 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 48 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 49 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 50 –Eid ul Fitr 2017



Imagem 51 –Eid ul Fitr 2017 (da esquerda para a direita – dirigente da ACITM e Presidente da JFAM)



Imagem 51 –Eid ul Fitr 2017 (eu e interlocutor dirigente da ACITM)



Imagem 52 –Mesquita da Tapada das Mercês



Imagem 53 –Mesquita da Tapada das Mercês



Imagem 54 –Mesquita da Tapada das Mercês



Imagem 55 –Projecto do novo Centro Comunitário e Mesquita da Tapada das Mercês



Imagem 56 –Projecto do novo Centro Comunitário e Mesquita da Tapada das Mercês



Imagem 57 –Projecto do novo Centro Comunitário e Mesquita da Tapada das Mercês